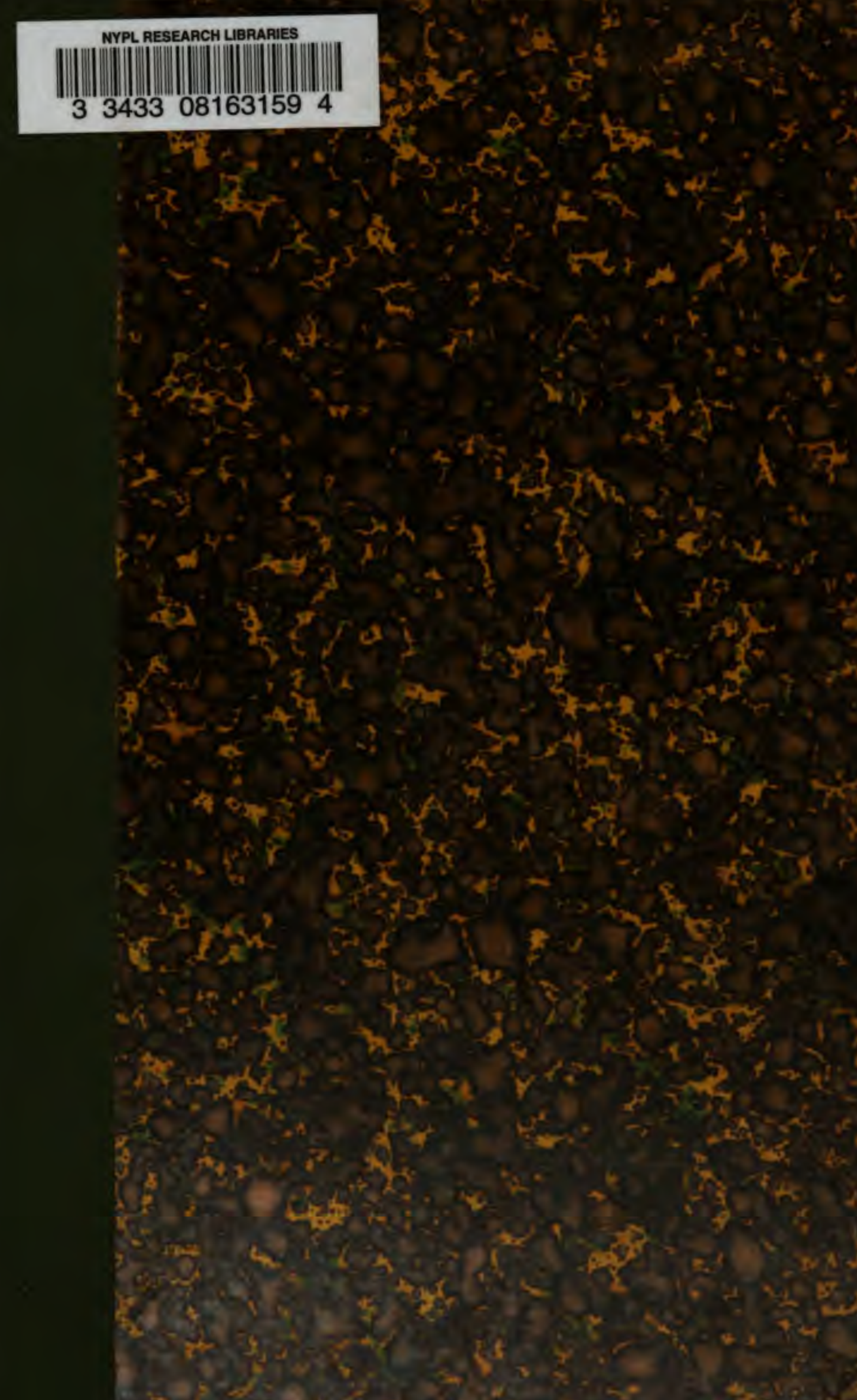
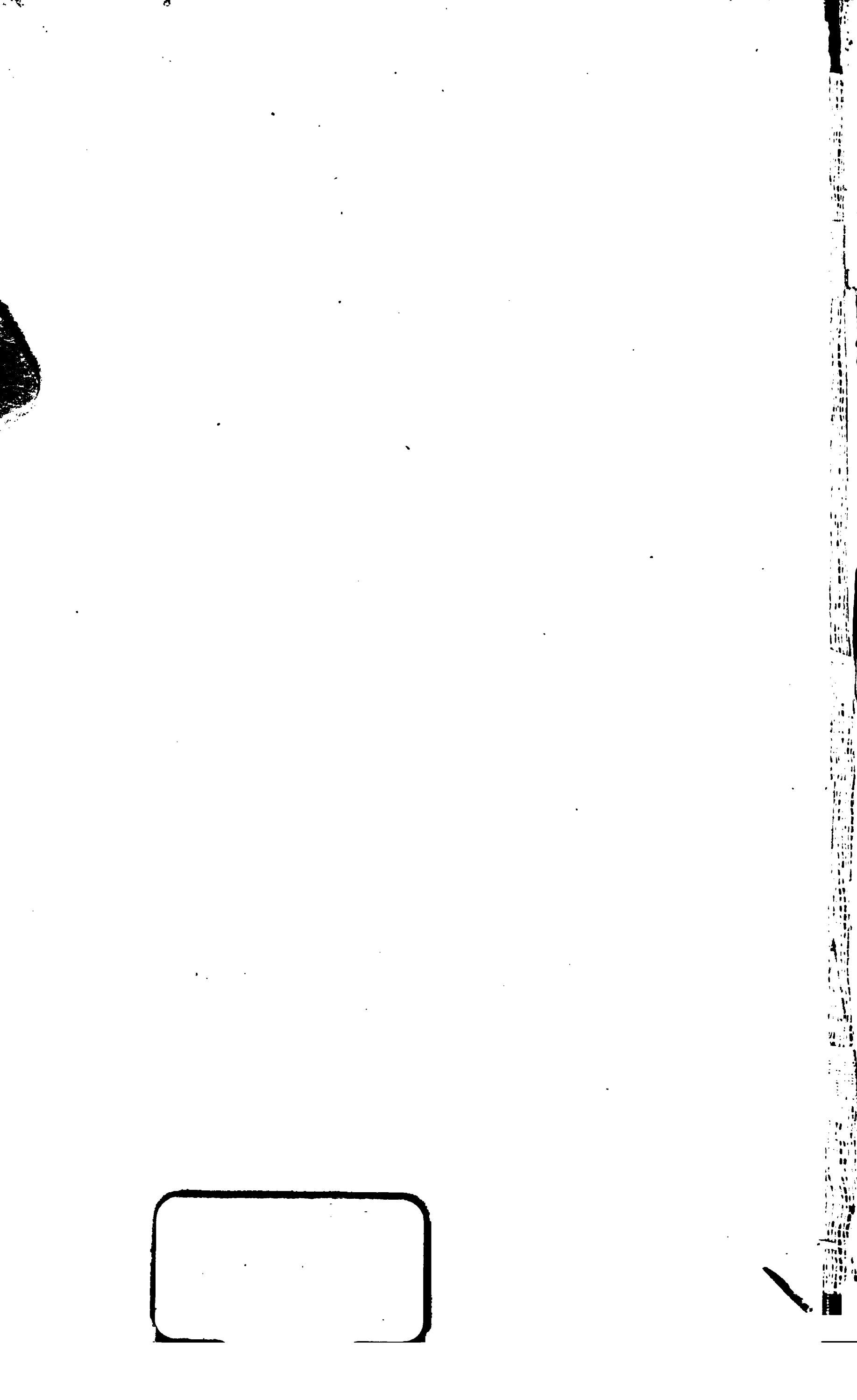

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 08163159 4



Schleiermacher's

philosophische Grundanschauung

nach

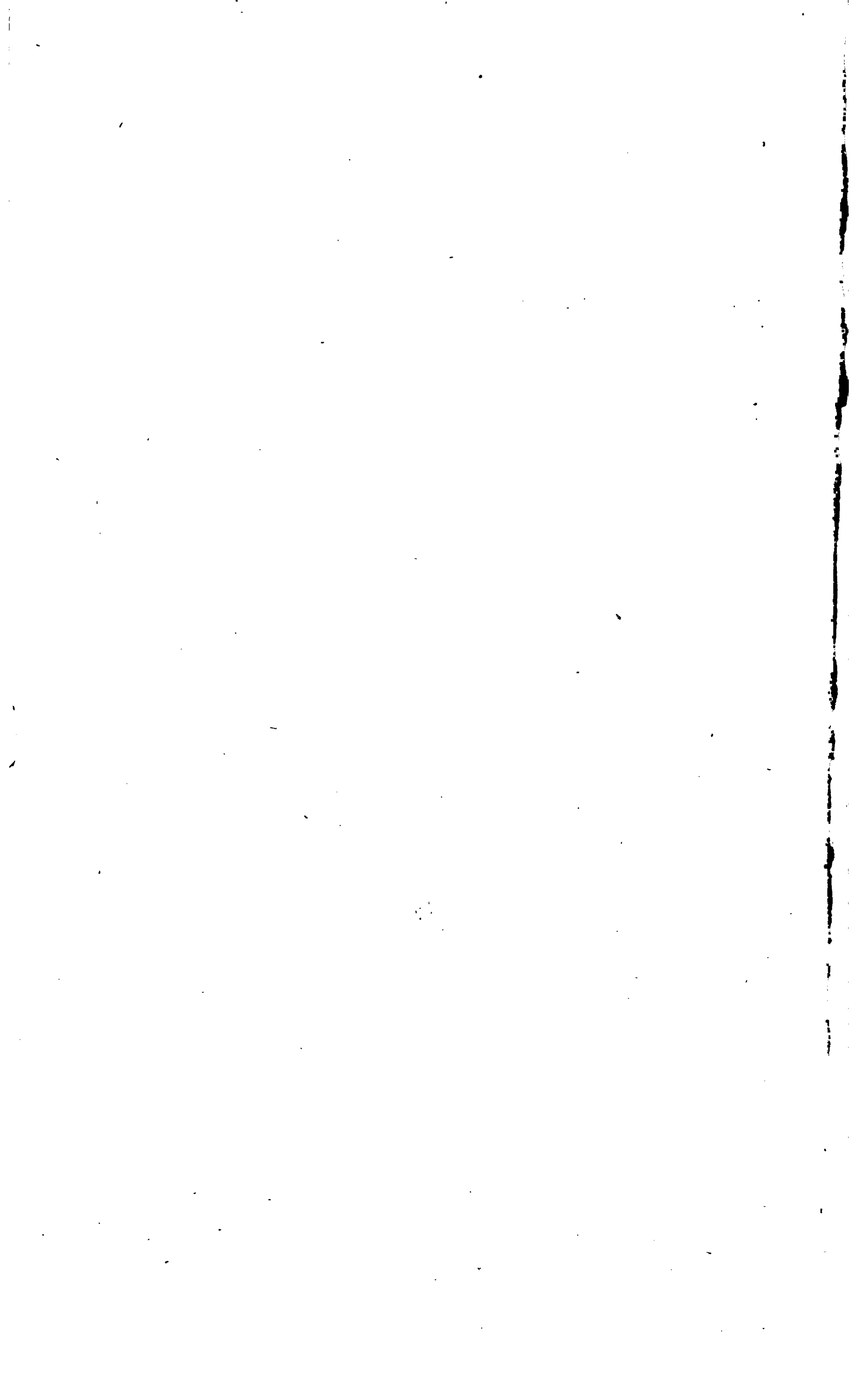
dem metaphysischen Theile seiner Dialektik dargestellt

von

Dr. philos. P. Leo.

Jena 1868.

Druck von W. Ratz.



Schleiermacher's

philosophische Grundanschauung

nach

dem metaphysischen Theile seiner Dialektik dargestellt

von

Dr. philos. P. Leo.

Jena 1868.

Druck von W. Ratz.

Vorwort.

Neben den mancherlei Veröffentlichungen von befähigterer Hand, durch welche voraussichtlich im neuen Jahre auf Anlaß der Säcularfeier Schleiermacher's (am 21. November) die Schleiermacherliteratur bereichert werden wird, möge auch die folgende Abhandlung über Schleiermacher's philosophische Grundanschauung einen bescheidenen Platz finden.

Als Grundlage für dieselbe diente dem Verfasser das reiche Material aus Schleiermacher's dialektischen Vorlesungen von 1811, 1814, 1818, 1822, 1828 und 1831, welches Jonas nach dem handschriftlichen Nachlasse desselben unter Benutzung nachgeschriebener Collegienhefte 1839 herausgegeben hat, und auf welches die unserm Texte beigefügten Citate hinweisen.

Die Eintheilung und Gruppirung des Stoffes stammt vom Verfasser der vorliegenden Arbeit, der im Allgemeinen die Grundgedanken Schleiermacher's in freierer Weise zu reproduciren versuchte, wobei er der für das Ganze so bedeutsamen Gottesidee eine besonders sorgfältige Betrachtung zu widmen bemüht war. Die verschiedenen Kunstausdrücke Schleiermacher's sind beibehalten. Wo es die erforderliche Kürze und Deutlichkeit verstattete, sind die Gedanken desselben auch mit seinen eigenen Worten wiedergegeben.

Schließlich erlaubt sich der Verfasser noch auf die Wichtigkeit des von ihm behandelten Themas hinzuweisen, welche

darin besteht, daß die Dialektik Schleiermacher's nach dem Urtheile der competentesten Gelehrten den Schlüssel bildet zum Verständniß seiner sämmtlichen theologischen Schriften und insbesondere seine Dogmatik ohne dieselbe nicht wahrhaft begriffen werden kann.

Und so mögen denn die folgenden Blätter nicht unfreundlich aufgenommen werden als ein geringer Beitrag zur Würdigung des Mannes, der trotz seiner unhaltbaren Gottesidee und seiner in der Gegenwart überwundenen Religionsanschauung doch vielleicht als die größte Zierde der neueren Theologie zu betrachten ist und seinen Namen mit der Neubelebung der Kirche in Anfange dieses Jahrhunderts auf immer verknüpft hat.

Rudolstadt, am 1. Januar 1868.

Der Verfasser.

Einleitung.

1) Gegenstand und Aufgabe der Dialektik [1]).

Das erste Merkmal der Disciplin, welcher wir den Namen Dialektik geben, besteht darin, daß in ihr das Denken selbst als Gegenstand des Denkens erscheint. Doch hat sie nichts zu schaffen mit dem Denken, welches auf das Anderswerden von etwas, auf die Erreichung eines Zweckes ausgeht, und als geschäftliches bezeichnet werden kann, ebenso wenig wie mit dem künstlerischen Denken, welches von dem Bilden im Traum bis zum Hervorbringen der Urbilder künstlerischer Werke eine Stufenfolge bildend, in dem subjectiven Wohlgefallen zur Ruhe kommt. Sie bewegt sich vielmehr ausschließlich auf dem Gebiete des reinen Denkens. Dieses steht mit dem künstlerischen auf einer Linie, sofern es Zweck seiner selbst ist, aber es gewinnt dadurch eine eigenthümliche Bedeutung, daß es sich in ihm nicht um eine momentane Action eines denkenden Einzelwesens, sondern um Unveränderlichkeit und Allgemeingültigkeit der Vorstellungen handelt. Jeder Act dieser Denkart hat darum nicht sein Maß an dem ihn begleitenden Wohlgefallen, sondern theils an seinem Fortbestehen in und mit allen Denkacten desselben Subjectes, theils an seinem Zusammenbestehen mit dem Denken

1) Dial. S. 568 ff.

in allen andern Subjecten. Mit andern Worten, Denken um des Wissens willen, Denken in der Richtung auf das Wissen, das ist es, was wir als reines Denken bezeichnen, das ist es, womit wir's in der Dialektik zu thun haben. Nur für diejenigen ist die Dialektik da, welche sich der Richtung auf das Wissen oder des Wissenwollens bewußt sind, und nur für das Verfahren in dieser Richtung soll sie Geltung haben.

Die Dialektik läßt sich aber näher bezeichnen als die Theorie der Gesprächführung auf dem Gebiete des reinen Denkens. Wenn nämlich das reine Denken als Thatsache des Wissenwollens schon im Gange, das Wissen selbst aber noch nicht vollendet ist, so gilt es in dem Streite einander widersprechender Gedanken, wie er theils zwischen mehreren Personen geführt wird, theils auf dem Boden einer einzigen Persönlichkeit stattfindet, das rechte Urtheil zu fällen, kraft dessen die Hemmung in dem Gedankenprocesse beseitigt werde und das Gespräch, sei es nun Selbstgespräch oder Zwiegespräch, eine befriedigende Lösung finde. Dazu aber die Anleitung zu geben, ist Sache der Dialektik, sofern dieselbe die richtigen Grundsätze zusammenstellt für die kunstmäßige Gesprächführung auf dem Gebiete des reinen Denkens. Nichts andres will es im Grunde bedeuten, wenn man die Dialektik für die philosophische Centraldisciplin erklärt und als ihren Inhalt angiebt die Principien der Kunst zu philosophiren[1]). Nachdem nämlich das Erkennen des Menschen in der Kindheit als ein verworrenes angefangen hat, beginnt bei dem weiteren Sichaufschließen des Bewußtseins

---

1) Dial. §. 17. §. 4. A. zu §. 10. A. zu §. 12.

das Verworrene sich zu sondern, aber immer noch bleibt das Gefühl rege, daß die verschiedenen Gebiete für sich ihr Wesen treiben, daß es bei der Berührung derselben Streit giebt. Es entsteht natürlich nach und nach im ganzen Menschengeschlechte wie in jedem Einzelnen das Verlangen, diesen Widerstreit aufzuheben und einen allgemeinen Zusammenhang zwischen den verschiedenen Gebieten des Wissens zu suchen. Die Wissenschaft aber, welche dies Verlangen zu befriedigen sucht, ist die Philosophie. Doch nicht nur steht jedes Wissen mit anderem Wissen in Zusammenhang [1]), sondern es bezieht sich auch regelmäßig auf einen Gegenstand; dasselbe Verhältniß, welches im Allgemeinen stattfindet zwischen Denken und Sein, findet auch statt zwischen jedem einzelnen Gedanken und seinem speciellen Object, und auch diesen Zusammenhang festzustellen, ist Sache der Philosophie. Mit der Feststellung des Verhältnisses zwischen Gedanke und Gedanke beschäftigt sich nach der gewöhnlichen Auffassung die Logik oder formale Philosophie, mit der Untersuchung des Zusammenhangs zwischen Denken und Sein die Metaphysik oder transcendentale Philosophie [2]). Aber näher betrachtet wurzelt das Wesen der Philosophie nicht in einer Duplicität, sondern in einem E i n f a c h e n. Denn, Begriffe oder Gedanken richtig verknüpfen, heißt doch nur sie so verknüpfen, wie die Dinge selbst objectiv verknüpft sind. Ueber dies Letztere aber können wir keine Gewißheit erlangen, wenn nicht wirklich ein Zusammenhang unsres Wissens mit den Dingen besteht. Beide Wissenschaften also, die Logik und die Metaphysik, haben in Wahrheit denselben Zweck, es handelt sich in ihnen um Aufsuchung des

---

1) A. zu §. 13.
2) A. zu §. 15.

allgemeinen Zusammenhangs[1]), beide sind auf einander angewiesen und von einander abhängig. Logik ohne Metaphysik ist keine Wissenschaft, denn ohne Beziehung des Denkens auf das Sein ist alle Verknüpfung der Gedanken unter einander nur eine willkürliche, und Metaphysik ohne Logik kann keine Gestalt gewinnen, denn die bei der Darstellung unumgängliche Gedankenverknüpfung kann nur nach den Regeln der Logik stattfinden. Diese innere Einheit, diesen Zusammenhang anzudeuten, empfiehlt es sich uns, für beide einen gemeinsamen Namen zu wählen und zwar gerade den der Dialektik, da schon die Alten unter diesem Namen eine Theorie des Denkens geben[2]), nach welcher jedes Denken so gestaltet werden sollte, daß es mit seinem Gegenstande übereinstimmte und einen bestimmten Ort im Systeme des gesammten Denkens einnähme. — Der Zweck aber dieser Disciplin kann nur der doppelte sein, eine Construction des Organismus des Wissens zu ermöglichen als Wissenschaftslehre[3]) und für jedes fragmentarisch als Wissen Gegebene die Kriterien an die Hand zu geben als Kunst der philosophischen Kritik. Sie geht einerseits aus auf das objective Coalesciren des Wissens in große Körper, andrerseits bietet sie die Mittel, sich über jedes einzelne als Wissen Gegebene zu orientiren durch Anknüpfung an die zur Klarheit gebrachten letzten Principien alles Wissens[4]).

2) Form und Methode der Dialektik[5]).

Um zu einer solchen Theorie des Denkens zu gelangen,

---

1) A. zu §. 16.
2) A. zu §. 17.
3) § 47. 48.
4) §. 51. 52
5) A. zu §. 17.

ließe sich ein doppelter Weg einschlagen, man könnte die Form der **Wissenschaft** wählen oder die der **Kunstlehre**. Für einen Wissenden hält sich nur, wer der Überzeugung lebt, daß alle Denkenden mit ihm über den betreffenden Gegenstand gleich denken müssen, daß er jeden auf seine Entwickelung Eingehenden nöthigen könne, mit ihm übereinzustimmen [1]). Darum kann man als Wissenschaft eine Theorie des Denkens nur dann aufstellen, wenn man sie für absolut hält, wenn man Jeden zur Anerkennung derselben zwingen zu können meint, wenn man ein Wissen des Wissens für sich in Anspruch nimmt. Es erscheint aber nur als Mangel an strengem Urtheil, wenn Jemand von seinem System derartiges zu behaupten wagt [2]), in der That hat bisher immer noch eine Darstellung die andere aufgehoben, in der That kann keine auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen, und wäre es auch nur deshalb, weil eine jede einem bestimmten Sprachkreise angehört [3]), in jedem Sprachkreise aber Elemente vorhanden sind, welche sich irrational zu andern Sprachen oder Sprachkreisen verhalten und auf die Verfahrungsart fremder Sprachgenossen einzugehen oder die eigenen Ergebnisse ihnen mitzutheilen äußerst schwierig, ja fast unmöglich machen. Wir bezeichnen deshalb die folgende Darstellung nicht als Wissenschaft des Wissens, sondern lediglich als Kunstlehre, als **Anweisung zu der Kunst, von einer Differenz im Denken zur Uebereinstimmung zu kommen** [4]). Kunstlehre ist jede Anleitung, bestimmte Thätigkeiten richtig zu ordnen, wie es zur Lösung einer bestimmten Aufgabe nöthig ist [5]). Auch wir

---

1) A. zu §. 23.
2) §. 21.
3) S. 578 ff.
4) §. 45.
5) S. 577.

haben es hier mit solchen Thätigkeiten zu thun. Sofern wir Wissen zu realisiren suchen[1]), sofern wir jedem einzelnen Denken die Elemente des Wissens einzubilden streben, sind wir in einem Handeln begriffen, und zwar in einem kunstmäßigen Handeln, weil die Art und Weise dieses Handelns nicht willkürlich gewählt ist, und weil dasselbe nicht bewußtlos geschieht[2]). Jedes einzelne Wissen als solches kann als Kunstwerk angesehen werden[3]), sofern darin die beiden philosophischen Elemente, Uebereinstimmung mit dem Sein und Zusammenhang mit den andern Denkacten einem realen Denkacte eingebildet sind. Darum muß sich aber auch das Wesen des Wissens im Allgemeinen ausdrücken lassen durch die Art und Weise, wie es geworden ist, durch die Regeln des Verfahrens, durch — die Kunstlehre. Jeder Wissenschaftliche muß die Principien dieser Kunst haben, weil sonst sein Wissen nur ein traditionelles wäre[4]). Je mehr man aber in der philosophischen Kunst fortschreitet, desto mehr nähert man sich der Philosophie in der oben bezeichneten Form als Wissenschaft[5]), die dem Philosophirenden als stets zu erstrebendes aber nie völlig zu erreichendes Ideal vorschwebt. Auch um dieser von uns zu adoptirenden Form willen, als Kunstlehre, wird unsre Disciplin am besten mit dem Namen Dialektik bezeichnet[6]), einem antiken Namen, denn gerade im Alterthume trat die Philosophie mehr als Kunst hervor, durch Thätigkeit der philosophischen Kunst entwickelten sich Elemente der realen Wissenschaft und aus Reflexion über

1) §. 24 ff.
2) A. zu §. 20.
3) A. zu §. 25.
4) §. 26.
5) §. 27 ff.
6) §. 37.

jene Kunst die Dialektik, während man in der christlichen Periode mehr von einem obersten Princip aus unmittelbar auf die Philosophie als Wissenschaft losging.

Gegenüber der schon oben als unpassend erwiesenen Trennung von Logik und Metaphysik hat man neuerdings versucht, beide zu vereinen in der Form der Metaphysik. Man leitete unser Wissen des endlichen Seins ab von einem Wissen des Unendlichen als seines Grundes, so daß in Wahrheit das Wissen des Endlichen nur als eine Fortsetzung erschien von dem Wissen um das Ursprüngliche. Die Philosophie der Alten wußte zwar auch von der Trennung der Logik und Metaphysik nichts, aber sie vereinte Logik und Metaphysik in Form der Logik, vom Realen, vom Endlichen ausgehend kam sie zu dem Transcendentalen. Auch hierin schließt sich unsere Untersuchung der antiken Dialektik an, vom empirischen Wissen ausgehend suchen wir die Gesetze der Verknüpfung und erst als Bürgschaft für diese die Beziehung des Denkens auf das Sein, das Transcendentale.

Immerhin sind aber auch bei diesem Verfahren zwei Theile deutlich zu unterscheiden,[1]) der eine, der die Idee des Wissens gleichsam in der Ruhe betrachtet, der da fragt, was in jedem Wissen sei lediglich vermöge des Wissenwollens, der das Wissen nur an und für sich betrachtet, wie es sich von dem ihm Verwandten unterscheidet, und so schließlich auf das Ursprüngliche, auf das alles Wissen Begründende kommt. Dies der transcendentale Theil. Daran schließt sich ein zweiter formaler oder technischer Theil. In ihm handelt es sich um die Idee des Wissens in der Bewe-

1) A. zu § 230.

gung, wir sehen, wie das Denken wird, und suchen, wie es werden muß, um ein Wissen zu sein,[1]) wir betrachten, wie die Idee des Wissens als treibende Kraft thätig ist, um sich geschichtlich zu realisiren[2]). Während wir zuerst in der Mannigfaltigkeit des empirischen Wissens die Einheit suchen, von dem Einzelnen zum Absoluten emporsteigen, gehen wir nun abwärts zum Einzelnen, entwickeln die ganze Mannigfaltigkeit der Formen, in welchen das Wissen sich realisirt, der Wege, auf denen es zu Stande kommt[3]). Hier ist darum erst des Weitern die Rede von Construction und Combination, von Induction und Deduction, von architektonischem und heuristischem Verfahren, hier kommen die verschiedenen Unterarten der Begriffe und Urtheile zur Sprache, hier sehen wir den ganzen Organismus des Wissens in seiner Mannigfaltigkeit von Ethischem und Physischen, von Empirischem und Speculativen sich vor uns entfalten.

Da es sich uns in dieser Abhandlung vornehmlich um die Beziehungen von Schleiermacher's philosophischer Anschauung zu seinem religiösen Bewußtsein handelt, kommt für uns nur jener erstere regressive[4]), transcendentale oder metaphysische Theil in Betracht, der die Frage beantwortet: **was in jedem reinen Denken lediglich ist vermöge des Wissenwollens, was Jeder, der das Wissen will, in Bezug auf das Denken nothwendig voraussetzen muß.**

3. Voraussetzungen der Dialektik.

Ehe wir auf die Einzelheiten unsrer Aufgabe eingehen,

1) §. 230.
2) S. 337.
3) §. 230—346.
4) §. S. 609.

müssen wir noch ins Klare kommen über einige für ihre Lösung unerläßliche Vorbedingungen. — Verwahren nämlich müssen wir uns zuerst gegen die Annahme eines absoluten Gegensatzes[1]) von höherem und niederem, von speculativem und empirischem Wissen, obwohl wir's uns vorbehalten, untergeordnete Gegensätze dieser Art nachzuweisen und mit ähnlichen Ausdrücken zu bezeichnen. Wäre doch, wenn das reine Denken nicht schon in jedem einzelnen denkenden Wesen in und an dem andern Denken sich fände, gar keine Möglichkeit vorhanden, mit dem Laien die der Dialektik eigenthümliche kunstmäßige Gesprächführung zu beginnen. Wie sollte der philosophische Zustand Andern mittheilbar sein, wenn es an jedem Anknüpfungspunkte für diese Mittheilung fehlte? Wie wäre, da Jeder doch mit dem niedrigen empirischen Bewußtsein anfängt, der Fortschritt zu dem höheren speculativen Bewußtsein denkbar, wenn beide absolut nichts mit einander gemein hätten? Worin sollte auch ein solcher qualitativer Unterschied der beiden Bewußtseinsformen liegen? Im Gegenstande des Bewußtseins kann es nicht liegen, denn das, womit sich die Speculation beschäftigt, ist dasselbe weltliche Sein, mit dem es auch das kunstlos entstandene empirische Wissen zu thun hat. Auch kann der Unterschied nicht, wie man wohl meinte, in dem das Denken begleitenden Ueberzeugungsgefühle zu suchen sein. Denn dieses findet sich auf beiden Stufen und ist das beide Wissensformen von anderweitigem Denken, zum Beispiel von der Phantasiethätigkeit Unterscheidende. Auf die Behauptung aber, beim gemeinen Denken sei fast in allen Vorstellungen etwas Falsches, ohne

---

1) §. 55—68. S. 589—599.

daß das Ueberzeugungsgefühl es von dem Wahren unterscheide, ist zu erwiedern, daß dasselbe, wenn gleich in geringerem Maße, doch auch auf dem Gebiete des höheren Bewußtseins stattfindet. Wie viele Philosophirende hat es gegeben, die sich einbildeten, ihr Wissen müßte von Allen anerkannt werden! Solches Nichtwissen in ihrem Wissen war also auch nicht mit abgespiegelt in ihrem Ueberzeugungsgefühl. Das höhere Ueberzeugungsgefühl zeigt sich also im Wesentlichen nicht verschieden von dem niedern, und es bleibt dabei, daß das reine Denken in keinem denkenden Einzelwesen einen besondern Anfang hat, sondern in jedem Einzelnen schon in und an dem andern Denken vorhanden ist.

Ebenso aber wie diese Art des Skepticismus, die vom Speculativen aus das Empirische anzweifelt, halten wir uns von vorn herein jenen eigentlichen Skepticismus fern[1]), der überhaupt alle Beziehung des Denkens auf das Sein, mithin alles Wissen für imaginär erklärt. Will dieser Skepticismus doctrinal sein, so behauptet er ein Wissen des Nichtwissenkönnens und ist demnach in sich selbst gefangen. Geht er empirisch zu Werke, indem er vermeintes Wissen einander entgegenstellt als sich gegenseitig aufhebend, so stellt er doch jenen Gegensatz als gewußt dar, enthält also ebenfalls ein contradictio in adjecto. Dagegen steht und fällt alle Dialektik mit dem Glauben an das Wissen als dem Principe jeglichen philosophischen Strebens. Dialektik nämlich setzt dem von uns aufgestellten Begriffe nach eine Hemmung des einen Gedankens durch den andern, einen Zustand streitiger

1) §. 71—74. S. 573 ff. S. 584 ff.

Vorstellungen voraus. Nur für diesen Fall ja ist eine Anweisung, den Streit in rechter Weise zu schlichten, am Platze. Mit einander streitend sind aber nimmermehr Vorstellungen, bei denen das Denken in sich selbst bleibt. Wenn der Eine A denkt, der Andere B, wenn ich jetzt A denke und dann B, so entsteht daraus noch kein Streit, wohl aber dann, wenn A ein Sein außer mir ist, und ich knüpfe daran gewisse Vorstellungen, fälle darüber gewisse Urtheile, während ein Anderer gerade die entgegengesetzte Meinung davon hegt. Wie also die Dialektik den Streit, so setzt der Streit wieder Beziehung des Denkens auf das Sein voraus, und wir scheiden uns schon dadurch, daß wir eine Dialektik aufstellen, gänzlich von der Skepsis. Denn Denken gleichmäßig mit allen Denkenden auf Sein beziehen wollen, Wissenwollen und im reinen Denken begriffen sein, das Alles ist uns dasselbe, und darauf allein kann sich die Aufgabe der Dialektik beziehen.

Die Idee des Wissens.

Vorbemerkung. Von den drei Punkten, in denen eine Beziehung zwischen dem menschlichen Geiste und den Dingen stattfindet, dem Wissen, dem Wollen und dem unmittelbaren Selbstbewußtsein, betrachten wir zuerst und am ausführlichsten, weil am unmittelbarsten zu dem Gebiete der Dialektik gehörig, das Wissen und zwar haben wir zuerst (A) zu constatiren, was man unter Wissen verstehe, um dann (B) nachzuweisen, wann und wie in den einzelnen Denkacten sich dieser Begriff des Wissens realisire. Da aber I. in

jedem Denken zwei Factoren thätig sind, ein intellectueller und ein organischer, so ist zu entwickeln, wie wissendes Denken mit Rücksicht auf diese beiden Factoren alles Denkens sich gestaltet. II. Da jedes Denken in einer der zwei Formen, in der des Begriffs oder des Urtheils, sich darstellt, so fragt es sich weiter, was aus der Beschaffenheit dieser beiden Formen für das wissende Denken sich ergiebt. Und da endlich III. zwischen den Formen des Denkens und den Factoren desselben ein gewisses Wechselverhältniß stattfindet, so müssen wir zuletzt noch entscheiden, was daraus für die Idee des Wissens zu folgern ist.

A. Die Merkmale des Wissens.

Jedes Wissen ist Denken, aber nicht jedes Denken Wissen. Erst dann ist Denken Wissen, wenn es von der Ueberzeugung begleitet ist, daß alle Denkfähigen es auf dieselbe Weise produciren müssen[1]), und wenn es vorgestellt wird als einem Sein, dem darin Gedachten, entsprechend.[2])

Da Wissen nur im Bereiche des Denkens stattfindet, müssen wir uns vor allen Dingen über das Verhältniß dieser zu den andern Geistesthätigkeiten klar zu werden suchen. Als solche sind nämlich neben dem Denken auch das Wollen und das Empfinden zu bezeichnen. Das Unterscheidende aber des Denkens ist[3]), daß es von der Sprache sich

---

1) §. 88—93.

2) §. 94—106.

3) S. 448.

nicht trennen läßt und als inneres Reden bezeichnet werden kann. Darum findet, bevor der Mensch sich die Sprache aneignet, wohl schon eine Thätigkeit des Empfindungsvermögens, auch eine solche der Willenskraft statt, aber kein Denken. Bei der weiteren Entwickelung treten zwar auch Wollen und Empfinden in Verbindung mit der Rede, aber nicht unmittelbar, sondern nur erst, nachdem ihre Actionen die Form von Gedanken angenommen haben. Sofern Denken mit Empfinden und Wollen in Verbindung tritt, kommt es zu dem schon in der Einleitung besprochenen künstlerischen und geschäftlichen Denken oder, wie wir auch sagen können, zu dem Denken um des Genusses und der Praxis willen. Wie die Sprache so ist auch die in dieselbe sich kleidende Thätigkeit des reinen Denkens etwas dem Menschen Eigenthümliches, während die Richtung auf die Empfindung wie auf das Wollen auch im Bereiche des thierischen Lebens ihre Analogie findet.

Da es auch künstlerisches und geschäftliches Denken giebt, so kann Jemand in der Richtung auf das Denken sein, ohne deshalb in der Richtung auf das Wissen begriffen zu sein. Letzteres ist nur der Fall, wenn Jemand darauf aus ist, Denken so zu produciren, *daß es von allen Denkfähigen identisch producirt werden müßte*, und *daß es dem darin abgebildeten Sein wirklich entspreche*. Erst beide Merkmale *zusammen* geben den vollständigen Begriff des Wissens. Wer etwas gedacht hat, wie es ist, in dessen Denken ist Wahrheit. Hat er aber dabei nicht das Bewußtsein, daß alle Menschen ebenso denken müssen als er, so *weiß* er auch nicht. (In seinem Denken ist *Wahrheit* ohne *Ueberzeugung*).[1]) Vollzögen andrerseits alle

1) A. zu §. 87.

Menschen ein Denken auf dieselbe Weise, aber ihr identisches Denken stimmte nicht mit dem Sein, wie es etwa bei den astronomischen Vorstellungen vor Kopernikus der Fall war, so wäre dies Denken wiederum kein Wissen. (Es wäre in demselben Ueberzeugung, aber ohne Wahrheit). — Wer da sagte, Uebereinstimmung des Gedankens mit dem Sein wäre ein leerer Gedanke wegen absoluter Incommensurabilität der Beiden, dem wäre entgegen zu halten, daß ja schon im Selbstbewußtsein beides ist, Denken und Sein, einerseits zwar als von einander verschieden, andrerseits aber doch sich nicht beziehungslos gegenüberstehend. Vielmehr findet ein Eingehen und Uebergehen des Einen in das Andere statt sowohl in der Reflexion als im Willen. Denken und Sein können also nicht absolut incommensurabel sein, da gerade in einer Verknüpfung, in einer Beziehung derselben auf einander das Eigenthümliche des menschlichen Wesens besteht. Nur dürfen wir durch diesen Nachweis das Problem noch nicht für gelöst erachten, da derselbe auf rein empirische Weise stattgefunden hat. Es handelt sich vielmehr in dieser ganzen Abhandlung darum, die Möglichkeit und Nothwendigkeit nachzuweisen, daß das seinem Wesen nach Verschiedene doch in eine Einheit zusammengehe; es handelt sich darum, den objective'n Grund dieser Uebereinstimmung zu suchen. Da derselbe weder im Denken für sich, noch im Sein für sich liegen kann, kann er nur gleichsam oberhalb beider gesucht werden. Wir nennen deshalb diese unbekannte Größe, in deren Aufsuchung unsre ganze Arbeit gipfelt, das Transcendente.

B. Die Merkmale des Denkens und Beziehung derselben auf die Merkmale des Wissens.

I.

Was folgt für das Wissen daraus, daß bei jedem Denken zwei Elemente oder Factoren concurriren, ein intellectueller und ein organischer?

1) Wenn wir einen einzelnen empirischen Denkact einer genauen Analyse unterwerfen, so werden wir jederzeit auf zwei in demselben wirksame Factoren stoßen, deren einer als der *intellectuelle*, der andere als der *organische* bezeichnet werden mag.[1]) Jedes Denken bedarf eines Stoffes oder Gegenstandes, und da es desselben nur mittelst der Sinneswerkzeuge habhaft wird, so setzt jedes einzelne Denken eine organische Thätigkeit und das Denken überhaupt einen Organismus, eine *Organisation*, voraus. Da aber jeder Gedanke seinen Inhalt in einer bestimmten Form haben muß, so kommt beim Denken zu der *stoffzuführenden* Thätigkeit auch noch eine *stoffformende*, eine intellectuelle, und wir müssen als zweite Voraussetzung alles Denkens die bei aller Verschiedenheit und allem Wechsel der Denkobjecte stets identische, allen Denkenden unentbehrliche Potenz der *Vernunft* bezeichnen. Die Unentbehrlichkeit der Letztern beim Denken giebt Jeder sofort zu, weniger augenscheinlich ist das [illegible] Mitbedingtsein jedes Denkactes durch *organische Thä*[illegible] aber selbst bei so abstracten Vorstellungen wie „Din[illegible] oder „Subject" ist dieselbe nachweis-

---

1) §. 107 ff. S. [illegible]

bar, indem wir unter dem Begriffe des Dinges nur die Gesammtheit dessen, was uns organisch afficirt, und unter dem Begriffe des Subjectes die Gesammtheit dessen zusammenfassen, was die Fähigkeit besitzt, organisch afficirt zu werden. Ja selbst wenn wir das der Organisation relativ Entgegengesetzte, die Vernunft,[1]) denken, so können wir dies nur auf Grund der einzelnen wirklichen, von uns wahrgenommenen Denkacte, deren jedem etwas Organisches inhärirt. Und wo wir, wie beim Begriffe des Selbstbewußtseins[2]), gar nicht aus der Sphäre der Subjectivität heraustreten, auch da ist doch mindestens ein innerer Organismus, ein dem Geöffnetsein nach außen entsprechendes Geöffnetsein nach innen zu constatiren, indem wir nur mittelst der Erinnerung im Stande sind, die zeitlichen auf einander folgenden Acte unserer inneren Thätigkeit als Acte eines identischen Subjectes aufzufassen. Von „Gott" und „Chaos"[3]) läßt sich allerdings nicht behaupten, daß wir mittelst eines Zusammenwirkens der beiden Factoren dazu kämen, sie uns vorzustellen. Denn wie Gott gegenüber jede organische Thätigkeit, so fällt dem Chaos gegenüber jede intellectuelle Thätigkeit weg. Aber eben deshalb vermögen wir auch diese Vorstellungen nicht zu einem für sich bestehenden Denken zu gestalten, sondern müssen sie in das transscendente Gebiet verweisen. Alles wirklich bestimmte Denken ist und bleibt also durch das Zusammentreffen der Thätigkeit jener beiden Factoren, des intellectuellen und des organischen, bedingt. —

---

1) S. 388.
2) S. 452 ff.
3) §. 114.

Wie gestaltet sich nun in Bezug auf diese polarische Duplicität alles Denkens der **Unterschied des Wissens vom übrigen Denken?**[1] — Sofern **Wissen ein in Allen identisches Denken ist**, setzt es voraus, daß die innere Form der intellectuellen Seite, die **Vernunft, in Allen dieselbe** sei; denn wenn gleiche Impressionen von den Einzelnen verschieden fixirt werden, so entsteht kein Wissen. Da aber ferner selbst bei Gleichheit der intellectuellen Function noch kein identisches Denken Verschiedener entsteht, so lange bei den Einzelnen verschiedene Impressionen stattfinden, so muß auch der äußere Stoff der sensuellen Seite, die **Außenwelt, für Alle dieselbe sein**, soll anders identisches Denken, soll Wissen im Bereiche der Möglichkeit liegen. Sofern aber Wissen zweitens **Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein** voraussetzt, ist conditio sine qua non desselben, daß die innere Form der intellectuellen Seite und der äußere Stoff der sensuellen Seite wirklich für einander sind, daß jedes auf **seine** Weise **dasselbe** ist, wie das andere, so daß der Denkproceß, mag er von der intellectuellen oder der organischen Function ausgehen, schließlich sein Ende findet in der völligen Durchdringung beider. (Nur wenn das unter vorwiegender Thätigkeit der organischen Function entstandene Bild und der mehr von der intellectuellen Function aus gebildete Begriff sich decken, ist ein Denken wirklich als wissendes zu bezeichnen.) Aus dem über die Identität der Vernunft und über die Identität der Außenwelt Gesagten folgt, daß beim wissenden Denken auch die Möglichkeit der Stellvertretung eines denkenden Subjectes durch das andere stattfindet. Für das Wissen macht es nichts aus, ob ich den Denkstoff mittelst meiner eigenen Organisation empfangen habe, oder ob ich ihn mittelst

1) S. 390 ff.

Tradition von Andern empfangen, um nun erst durch die intellectuelle Thätigkeit ihn weiter zu formen. Die in dem Einen angelegten Denkformen gelten auch für den Andern und können auch angewandt werden auf die organischen Impressionen des Letzteren.

2) Obgleich in jedem Denkacte die beiden genannten Factoren concurriren, können sie doch in den einzelnen Acten in verschiedener Weise und in verschiedenem Grade hervortreten. Darnach unterscheiden wir drei Varietäten des reinen Denkens: das eigentliche Denken mit überwiegender Vernunftthätigkeit, das Wahrnehmen mit überwiegender organischer Thätigkeit und das Anschauen mit dem Gleichgewicht beider[1]). Diese letztere Form ist übrigens nur in der Oscillation zwischen den beiden ersten. Vom eigentlichen Denken aus gelangt man zur Anschauung, wenn das Wahrnehmen, vom Wahrnehmen aus, wenn das eigentliche Denken hinzukommt. Auch als eigentliches Denken und als Wahrnehmen kann das Wissen vorhanden sein, aber in jeder dieser Formen nur unter Voraussetzung der andern. Das Denken mit überwiegender intellectueller Thätigkeit erweist sich erst dann als Wissen, wenn sein Inhalt, unter der Form der Wahrnehmung gesetzt, dasselbe Resultat liefert, so daß Begriff in Bild und Bild in Begriff ohne Anstoß übergetragen werden kann[2]). Das Wissen in der Form der Anschauung ist schon eo ipso Gleichgewicht von eigentlichem Denken und Wahrnehmen, die sich gegenseitig die Probe machen. Mit Rücksicht auf die beim Wissen nothwendige Identität der Production ist zu sagen: das Wahrnehmen ist ein Wissen, welches von gleichen Impressionen ausgehend in

1) §. 115 ff.
2) S. 392.

Bezug auf ein identisches System von Denkformen (eine identische Vernunft) den Gegenstand fixirt, und das eigentliche Denken ist ein Wissen, welches von gleichen Denkformen ausgehend, diesen als identisch erkannte Impressionen unterlegt. Mit Rücksicht auf den im Wissen stattfindenden Zusammenhang zwischen Denken und Sein ist hinzuzufügen: eigentliches Denken ist Wissen, sofern der einzelne Denkact verknüpft erscheint mit der Totalität des Wahrnehmbaren, und Wahrnehmung ist Wissen, sofern jede specielle Wahrnehmung in Zusammenhang erscheint mit der Totalität des Denkbaren.

3) Wie aus der Beziehung des Denkens auf das Sein, der Vernunft auf die Organisation sich jene drei Modalitäten des Denkens, das reine Denken, die Wahrnehmung und die Anschauung ergaben, so gewahren wir, wenn wir das Denken des Einen mit dem Denken der Andern zusammenhalten, zwei neue Eigenthümlichkeiten, von denen bald die eine bald die andere bei einzelnen Persönlichkeiten überwiegt, nämlich die Universalität und die Individualität des Denkens [1]). Unverkennbar giebt es gemeinsames Denken oder, um auf die beiden Elemente, das organische und intellectuelle, zurückzugehen, Gemeinsamkeit der Erfahrung und Gemeinsamkeit der Principien, oder endlich, um von der Wirkung auf das Werkzeug zurückzuschließen, einen allgemeinen Typus sowohl der Vernunft als der Organisation. Indeß außer dieser Identität und mit ihr zugleich findet auch eine Differenz des Denkens in den Einzelnen statt [2]), es läßt sich auch ein individuelles Gepräge der Vernunft nachweisen, wie es in den Phantasiegebilden besonders zu Tage tritt und eine individuelle Seite der Organisation, welche,

1) §. 121.
2) §. 92.

so lange sie nicht als solche erkannt wird, eine Quelle vielfachen Irrthums wird. Wie die menschliche Gattung überhaupt, so hat auch jedes einzelne Individuum [1]) sein Wesen in beiden zugleich, in der Identität und in der Differenz, ja in jedem einzelnen Denkacte [2]) jedes Einzelwesens ist das Universelle und das Individuelle gleichzeitig vertreten, nur in den verschiedenen Wesen und den verschiedenen Denkacten in verschiedenem Maße. Ein Minimum der Differenz tritt hervor bei Gleichheit der Abstammung, ein Maximum derselben zeigt sich bei einer Vergleichung der am mindesten verwandten Sprach- und Völkerkreise. Ein gänzliches Auseinandersein zweier Individuen, so daß es zwischen ihnen absolut kein gemeinsames Denken gäbe, kommt niemals vor. — Auch aus diesen Beobachtungen aber ergeben sich uns Resultate für die schärfere Begrenzung des wissenden Denkens. Dem ersten Wissensmerkmale (identisches Denken) gemäß, ist Denken nur dann und nur so weit ein Wissen, als es aus der Vernunft und der Organisation in ihrem allgemeinen Typus hervorgeht. Dem zweiten Wissensmerkmale zufolge (sachgemäßes Denken), ist Wissen dasjenige Denken, welches von beiden Denkfunctionen aus gleich ursprünglich auf das Sein bezogen werden kann. Entsteht bei vorwaltender Thätigkeit der intellectuellen Function von einem Sein eine andere Vorstellung als bei vorwaltender Thätigkeit der organischen Function, so kann diese Differenz nur in dem beigemischten individuellen Elemente der Vernunft oder der Organisation ihren Grund haben, das Denken mithin erst nach Elimination dieses Elementes als wissendes bezeichnet werden. Das Wissen [3]) ist das ohne Ver-

---

1) S. 394.
2) §. 125 ff.
3) §. 100.

schlimmerung nicht veränderliche Denken über einen Gegenstand, während bei dem nichtwissenden Denken ohne Veränderung des Gegenstandes doch eine Veränderung der Vorstellungen möglich ist. Weil nun aber in jedem Denkact das individuelle Element mit vertreten ist, giebt es in der Realität kein reines Wissen, nur annähernd kann dasselbe erreicht werden, nur relativ können die Resultate unsers Denkens als Wissen bezeichnet werden überall da, wo das universelle Element unsers Wesens an ihrer Gewinnung den größern Antheil hatte [1]). Das ist jedoch kein Grund für uns, von dem Streben nach Wissen abzulassen, so wenig der Künstler, der ja auch nie völlig getreu das Ideal in seinem Stoffe abzubilden vermag, sich dadurch abschrecken läßt, die Darstellung des ihm vorschwebenden Gedankens wenigstens zu versuchen. Vielmehr sind wir, weil nicht nur das individuelle sondern auch das universelle Element jedem Denken inhärirt [2]), berechtigt, in dem Streben nach dem Wissen zu beharren, sind in einer wirklichen Approximation an das Wissen begriffen, wenn und soweit es uns gelingt, in jedem einzelnen Denken das Individuelle von dem Universellen zu sondern [3]) und das Letztere in seiner Reinheit darzustellen.

4) Wie in unserem Denken zwei Factoren sich unterscheiden lassen, der intellectuelle und der organische, so sehen wir uns auch genöthigt, in dem Sein zwei Modi anzuerkennen [4]). Die intellectuelle Function führt uns auf Anerkennung denkenden Seins, die organische Function veranlaßt uns, dem Ersteren das gedachte Sein gegenüber zu

1) §. 125.
2) §. 126.
3) S. 394.
4) §. 132 ff.

stellen. Wir bezeichnen jenes als das Ideale, dieses als das Reale[1]) und verstehen unter dem Idealen dasjenige im Sein, was Princip aller Vernunftthätigkeit ist, das Sein, sofern es im eigentlichen Denken dem Begriff zu Grunde liegt; unter dem Realen dasjenige im Sein, vermöge dessen es Princip der organischen Thätigkeit ist, das Sein, sofern es im wahrnehmenden Denken dem Bilde zu Grunde liegt. Keines der Beiden läßt sich aus dem Andern herleiten. Wie wir aber für uns selbst und für einander die Identität sind des Denkens und des Gedachten, des Idealen und des Realen, so sind auch überhaupt Ideales und Reales keineswegs absolut einander entgegengesetzt, sondern laufen neben einander her als die Modalitäten einer sie bedingenden Einheit[1]). — Nachdem wir auf dem Wege des eigentlichen Denkens zur Aufstellung dieses Gegensatzes gekommen sind, müssen wir auf dem organischen Wege unter der Form der Wahrnehmung etwas ihm Analoges suchen, soll anders der Gegensatz ein Wissen sein. Wir finden es in der Raum- und Zeiterfüllung. Das dem Idealen Entsprechende ist die Zeiterfüllung, das dem Realen Entsprechende die Raumerfüllung, denn als Zeiterfüllendes ist beim Denken anzusehen die Auffassung, also die ideale Seite, als Raumerfüllendes die Einwirkung, das Einwirkende, das Reale. Auch darin ist das Verhältniß von Zeit und Raum dem Verhältniß von Idealem und Realem analog, daß sich jeder Zeitmoment auf eine unendliche Raumerfüllung, jeder Raumpunkt auf eine unendliche Zeiterfüllung bezieht. — Da nun aber im Subject Denken und Sein, intellectuelle und organische Function eigentliches Denken und Wahrnehmen congruiren, so können wir unmöglich objectiv das Ideale und das Reale als einen höchsten

1) S. 396.

unauflöslichen Gegensatz, als ein leeres Mysterium stehen lassen, sondern wir werden dazu getrieben, über und hinter beiden eine höchste Einheit anzunehmen[1]), welche diesen Gegensatz und mit ihm alle untergeordneten Gegensätze aus sich entwickelt. Diese oberste Einheit können wir freilich weder denken, noch wahrnehmen, noch anschauen, weil wir bei allen diesen Thätigkeiten uns im Gegensatze des Idealen und Realen bewegen. Wir können deshalb auch nicht sagen, daß wir die Identität jener höchsten Differenz wissen, weil Wissen nur unter den drei Formen des eigentlichen Denkens, des Wahrnehmens und des Anschauens möglich ist. Darum bezeichnen wir sie als transcendental. Wir müssen sie aber voraussetzen zum Behufe des Wissens, als das allem wissenden Denken zu Grunde Liegende und dasselbe Bedingende.

II.

Was folgt für das Wissen daraus, daß alles Denken sich darstellt als verknüpftes sowohl in der Form des Begriffs als in der des Urtheils?

1) Wie wir zwei Factoren anerkennen mußten[2]), durch deren Zusammenwirken ein jeder Gedanke entsteht, so haben wir auch zwei Formen als die einzigen zu bezeichnen, in denen das Denken sich darstellt, nämlich die Form des Begriffes und die des Urtheils. Der Begriff steht in einer gewissen Verwandtschaft mit dem Empfinden als der Action der noch nicht objectiv gewordenen Receptivität, das Urtheil dagegen berührt sich mit dem Wollen als der Action der schon objectiv werdenden Spontaneität. Den Schluß[3])

---

1) §. 135.
2) §. 138 ff.
3) S. 327.

können wir nicht als eine besondere Denkform anerkennen. Denn die conclusio, auf welche ein jeder Syllogismus hinausläuft, besteht stets in einem Urtheil und bringt also zu den zwei erwähnten keine neue Form hinzu. Ihr Eigenthümliches besteht nur in ihrer von der der sonstigen Urtheile abweichenden Genesis. Wir fragen aber hier nicht nach der Genesis, sondern nach der Form des Denkens, und sofern der Schluß seiner Form nach Uebergang aus einem Urtheile mittelst eines Begriffs zu einem andern Urtheile ist, also die Verschlingung beider Reihen, des begrifflichen und des urtheilsmäßigen Denkens andeutet, verdient er keine besondere Behandlung, da diese Verschlingung sich uns auch ohne Zuhülfenahme des Schlusses ergiebt. — Untersuchen wir nämlich das gegenseitige Verhältniß von Begriff und Urtheil, so kommen wir zu dem Ergebniß: das Urtheil setzt seinem Wesen nach den Begriff voraus und ist desto vollkommener, je mehr die dasselbe constituirenden Begriffe schon ausgebildet sind. In dem einfachsten Urtheile befindet sich doch mindestens ein Subjectsbegriff und ein Prädicatsbegriff, und nur darum ist das Urtheil „diese Flamme ist weiß" vollkommener als das andere: „ein Weißes zeigt sich", weil die dasselbe constituirenden Begriffe schärfer ausgebildet sind. Ebenso aber setzt auch der Begriff stets schon das Urtheil voraus und ist desto vollkommener, je mehr er auf einem Systeme von Urtheilen ruht [1]). Begriffe entstehen ja nur, wenn ein Seinsgebiet von sämmtlichem andern Sein geistig ausgeschieden wird. Solche Ausscheidung und Entgegensetzung aber kann nur durch scheidende und ausschließende Urtheile bewirkt werden. Ist der Begriff nur von einem Andern geschieden, beruht er nur auf einem Urtheil, so steht er noch auf der niedrigsten Stufe; gründete er sich dagegen

1) S. 402.

auf ein ganzes System von Urtheilen und wäre von allem Andern geschieden, so hätte er den höchsten Grad der Vollkommenheit erreicht. Aus dem Gesagten folgt, daß von keinem Punkte im Denken aus eine der beiden Formen für sich vervollkommnet werden kann, nur in der Verbindung beider ist Vervollkommnung möglich, sowie schon jedem bestimmten Denken ein Verworrenes, eine Art Verbindung von Begriff und Urtheil, eine Indifferenz, die ebenso gut Begriff als Urtheil werden kann, vorausgeht.— Dies Wechselverhältniß zwischen den Formen des Denkens begünstigt die Ahnung, daß es auch eine obere Indifferenz beider gebe, welche nicht ein Verworrenes ist, vielmehr die Beschränktheit beider in sich aufhebt. Da indeß nur in den Formen des Begriffs und des Urtheils gedacht wird, so kann diese Identität ebenso wenig wie die früher postulirte Identität von Denken und Sein wirklich gedacht oder gewußt werden, sondern ist nur vorauszusetzen als Grund des Denkens unter beiden Formen, als Transcendentes. Indeß muß es vor der Hand bei einer bloßen Ahnung verbleiben. Erst eine genauere Betrachtung beider Formen und eine Zusammenstellung der hier sich ergebenden Resultate mit dem früher Gewonnenen vermag es an den Tag zu bringen, ob wir wirklich in jenem Punkte weiter kommen können als bis zu einer bloßen Ahnung.

2) Doch zuvor unterwerfen wir Begriff und Urtheil, jedes in seiner Besonderheit,[1]) einer näheren Betrachtung.— Alles begriffliche Denken ist behaftet mit dem relativen Gegensatze des Höheren und Niederen, indem der Begriff bezeichnet werden kann als die im Denken sich vollziehende Aussonderung einer Einheit des Seins, welche selbst wieder Mannigfaltigkeit in sich trägt, aus der un-

1) §. 145. ff.

bestimmten Mannigfaltigkeit. Das Höhere z. B. bei dem Begriffe des Baumes ist alles Sein, dem sich dieses Sein als ein besonderes unterordnet, also etwa Pflanze, oder Organismus, oder physisches Sein u. s. w. Das Niedrigere ist alles Sein, welches sich dem Begriffe Baum als Besonderheit desselben unterordnet, z. B. Obstbaum, Waldbaum u. s. w. Auch das Einzelding läßt sich noch begrifflich auffassen, denn es entwickelt Erscheinungen und Thätigkeiten aus sich, welche seinen ganzen Charakter an sich tragen, aber sich doch zu dem Dinge selbst verhalten wie das Niedere zu dem Höheren. Selbst wenn ich verschiedene Erscheinungen oder Thätigkeiten eines einzelnen bestimmten Dinges unterscheide, kann ich noch besondere Begriffe gewinnen,[1]) so lange die Möglichkeit weiterer Modificationen noch nicht ausgeschlossen ist, wie z. B. die duftende Blume noch die beiden Modalitäten des stark Duftens und des schwach Duftens bietet. Indeß sobald man ein einzelnes Ding in einer einzelnen Erscheinung oder Thätigkeit auffaßt, kann doch nur uneigentlich noch von einem Begriffe die Rede sein, vielmehr ist der angebliche Begriff ein verlarvtes Urtheil (diese Blume duftet, duftet stark 2c.). Und zwar endigt, wenn wir stetig vom Uebergeordneten zum Untergeordneten fortschreiten, ein jeder Begriff in einer unendlichen Menge solcher Urtheile, weshalb die Möglichkeit einer Mannigfaltigkeit von Urtheilen zu bezeichnen ist als die untere Begriffsgrenze.— Um so höher ferner ist ein Begriff, je weniger er ausschließt, je mehr er in sich trägt (Organismus höher als Thier, Thier höher als Vogel 2c.). Auch da wo das Ausgeschlossene ein Minimum, das Eingeschlossene ein Maximum ist, bewegen wir uns immer noch auf dem Ge-

---

1) S. 403.

biete des Begriffs. Erst dann wären wir über dasselbe hinaus, wenn überhaupt nichts mehr ausgeschlossen wäre. Auch das „Ding“ in seiner allgemeinsten Bedeutung liegt noch innerhalb dieses Gebietes, weil es als „getheiltes Sein“ das absolut eine, ungetheilte Sein über sich hat, und selbst das Letztere ist für die begriffliche Auffassung noch nicht transcendent, weil es das Denken noch ausschließt, weil es noch mit einem Gegensatz behaftet ist, weil ein höheres Gegensatzloses noch über ihm steht. — Nur von dem Sein mit aufgehobener Entgegensetzung giebt es kein begriffliches Denken mehr, und da das Urtheil auf dem Begriffe beruht, kein Denken überhaupt, kein Wissen. Also auch hier bei der Untersuchung der Begriffe kommen wir auf ein Oberstes, Transcendentes, welches als solches nicht mehr begrifflich sich auffassen läßt, aber als die höchste Einheit, die alle Gegensätze befaßt, welcher sich alle Begriffe unterordnen, den Grund und die Voraussetzung alles begrifflichen Denkens bildet.

Im Urtheil ist noch deutlicher eine Duplicität gegeben, nämlich die des Subjects und Prädicats. Es giebt aber eine zweifache Beziehung des Prädicats auf das Subject, je nachdem das Prädicat aussagt, was im Subjecte blos möglich, oder was in demselben bestimmt, wirklich, nothwendig enthalten ist. Im letztern Falle entstehen uneigentliche Urtheile. Sie gehen dem Begriffe voran und dienen dazu, die begriffliche Auffassung zu vervollständigen, den Begriff von immer neuen Seiten und nach verschiedenen Beziehungen zu bestimmen und abzugrenzen, z. B. mittelst der Urtheile: „dieser Gegenstand ist roth, klein, eine Blume“ bildet man den Begriff: kleine, rothe Blume. Aber die Prädicatsbegriffe roth, klein, eine Blume sind bei diesen Urtheilen in dem Subjectsbegriff: dieser „Gegenstand“ schon als wirklich enthalten und

wir können diese Urtheile deshalb nur als uneigentliche gelten lassen. Wir richten aber hier unsre Aufmerksamkeit nicht auf sie, sondern auf die eigentlichen Urtheile. Bei ihnen wird im Prädicate ausgesagt, was in dem Subjecte nur seiner Möglichkeit nach gesetzt ist, z. B. der Baum blüht. Je mehr Sein nun bereits im Subjecte als wirklich und nothwendig gesetzt ist, desto weniger bleibt von ihm in der Form des eigentlichen Urtheils prädicabel. Je mehr Sein andererseits im Prädicate enthalten ist, desto weniger bleibt für ein Subject eines eigentlichen Urtheils übrig. Unter dem absoluten Subjecte wäre ein solches zu verstehen, welches alles Sein schon realiter enthielte, von welchem sich also nichts in einem eigentlichen Urtheile mehr aussagen ließe. Ein solches Subject aber wäre für das Gebiet des urtheilenden Denkens transcendent. Andrerseits läßt sich auch der Prädicatsbegriff immer erweitert denken, bis er zuletzt etwas aussagt, was allem Seienden gemeinsam ist, was in jedem beliebigen Subjectsbegriffe schon als realiter gesetzt erscheint. In diesem Falle bleibt nichts als Subject eines eigentlichen Urtheils übrig, wir haben hier also durch Erweiterung des Prädicates das Urtheilsgebiet überschritten, und können nun zusammenfassend sagen: das Gebiet des Urtheils ist begrenzt durch das Setzen eines absoluten Subjectes, von welchem nichts mehr prädicirt werden kann und durch das Setzen eines absolut gemeinschaftlichen Seins, welches in keinem Subjecte nur der Möglichkeit nach enthalten ist. —

Wie verhalten sich nun aber die Grenzen der Begriffsform und die Grenzen der Urtheilsform zu einander?[1]) Die oberste alle Gegensätze befassende Ein-

---

1) §. 164 ff.

heit jenseit des Begriffsgebietes ist identisch mit dem ebenfalls Alles in sich befassenden absoluten Subjecte, und die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit des Wahrnehmbaren, in welche nach unten das Begriffsgebiet ausläuft, bei der die begriffliche Auffassung ein Ende hat, ist identisch mit der prädicativischen Unendlichkeit, bei der die Bildung eines eigentlichen Urtheils nicht mehr möglich ist. Beide Identitäten aber, da sie sich weder mit Hülfe des Begriffs noch mit Hülfe des Urtheils fassen lassen, sind für das Denken unzugänglich, doch erkennen wir in ihnen jene früher nur geahnte objective Identität, auf welcher sowohl Begriff als Urtheil beruhen, und bezeichnen sie deshalb als die transcendente Wurzel alles Denkens sowie alles Wissens.

3) Wie steht es, so fragen wir nun weiter, um das Verhältniß des Wissens zu den Denkformen des Begriffes und des Urtheils? [1]) Die Behauptung, alles Wissen sei nur in der Form des Begriffes gesetzt, hängt im Idealismus. Dessen Vertreter nämlich sagen, anstatt von den Einzeldingen aus nehme das Wissen vielmehr vom anderen Ende her seinen Anfang, von der absoluten Einheit des Seins, und von da aus gelange man durch Spalten und Verbinden wohl zu einem Systeme von Begriffen, aber nicht von Urtheilen; für das Begriffsgebiet aber sei die Duplicität des Uebergeordneten und Untergeordneten charakteristisch; und weil jeder Begriff etwas Allgemeines bezeichne, vermöge das Einzelding niemals einen Begriff auszufüllen, es gäbe auf diesem Gebiete keine Identität des Gedankens und des Denkobjectes, mithin kein Wissen. Wir müssen diese Annahme für unstatthaft erklären. Würde doch durch dieselbe

1) 168 ff.

der Wahn von einem doppelten Bewußtsein, einem zuverlässigen speculativen und einem im Irrthume befangenen empirischen, wieder aufgerichtet, ein Wahn den wir schon in der Einleitung (unter 3) als solchen gekennzeichnet haben. Auch die Relativität alles Wissens, zu deren Anerkennung wir genöthigt waren, könnte damit nicht bestehen; sie läßt sich nicht erklären, wenn alles Wissen a priori von einem obersten Principe abgeleitet erscheint, sie wurzelt nur darin, daß auch die organische Thätigkeit bei dem Streben nach Wissen in Betracht kommt, und durch den Organismus wirklich ein Verkehr mit den Einzeldingen stattfindet. Endlich— und das giebt den Ausschlag — vermöchten wir, wenn wirklich das Wissen auf diesem Wege allein stattfände, die Trennung zwischen willkürlichem und nothwendigen Denken gar nicht aufrecht zu erhalten, da bei dieser die Beziehung auf das reale, empirische Sein den Ausschlag giebt. Erst wo Denken in der Form der Wahrnehmung und Denken in der Form des eigentlichen Denkens dasselbe Resultat ergaben, konnten wir uns entschließen, das Vorhandensein von Wissen anzuerkennen, die einseitig idealistische Betrachtungsweise aber ignorirt die Bedeutung der Wahrnehmung und entzieht uns deshalb eine wesentliche Stütze aller Gewißheit unsres Wissens. — Aber eben so unhaltbar ist die von dem einseitigen Realismus aufgestellte Behauptung, daß es nur in der Form des eigentlichen Urtheils wirkliches Wissen gebe. Der Realismus behauptet, im Auffassen des Einzelnen fühle sich Jeder am Meisten durch eine für Alle identische Nothwendigkeit gebunden, auf diesem Gebiete also sei das Wissen zu suchen. Nur die Gesammtheit der über das Einzelding gefällten Urtheile enthalte Wissen, die sogenannten allgemeinen Dinge dagegen seien das Nichtseiende, könnten deshalb auch nicht gewußt wer-

den. Aber auch diese Behauptungen sind unhaltbar. Denn wenn keine Nothwendigkeit stattfindet, die einzelnen Phänomene des Bewußtseins gerade so und so zusammen zu stellen, sie zur Einheit eines bestimmten Begriffes zusammen zu schließen, so ist das System der Subjecte, ohne die es ja keine Urtheile giebt, ganz willkürlich, die Prädicate könnten ebenso gut auf ein anderes System von Subjecten bezogen werden, so daß also mit der Bestimmtheit und Nothwendigkeit der Begriffe auch die der Urtheile selbst verloren ginge. Zugleich würde die Unabhängigkeit der intellectuellen Function aufgehoben, es könnte auch hier jene Probe durch Vergleichung des Denkens in Form der Wahrnehmung mit dem Denken in Form des eigentlichen Denkens nicht stattfinden, deren wir doch zur Erkennung des wissenden Denkens nicht entbehren konnten. Wir scheiden uns also vom Idealismus und vom Realismus, auch vom Skepticismus, welcher behauptet, weder Begriff noch Urtheil sei die Form des Wissens und behaupten: es giebt Wissen sowohl unter der Form des Begriffes als unter der des Urtheils; um die Bezeichnung des Wissens zu verdienen, ist es gleichgültig, ob eine Vorstellung in der Form des Begriffes oder in der des Urtheils erscheine; dasselbe Sein kann unter jeder der beiden Formen gewußt werden; das Sein aber, welches allem als Begriff Gewußten und allem als Urtheil Gewußten zu Grunde liegt, ist nur eines, oder, da es das Wesen der Dinge ist, was man im Begriffe auffaßt, und die Erscheinung derselben, die man im Urtheil auffaßt, so ist die Erscheinung der Dinge von dem Wesen derselben unzertrennlich. Der Ausdruck für das Eine, allem begrifflichen Wissen zu Grunde liegende, war die absolute Einheit des Seins, ihr entsprach auf Seite des Urtheils das ab-

solute Subject. Jene absolute Einheit des Seins aber und dies absolute Subject — so können wir nun sagen — sind nur ihrer Genesis nach, als Gedanken, verschieden, im Grunde ist es das eine und selbige Sein, zu dessen Bezeichnung beide Ausdrücke dienen. Auch darin zeigt sich die Gleichheit beider Ideen, daß nicht blos in der absoluten Einheit Denken und Sein nicht mehr außer einander sind, sondern auch von dem absoluten Subjecte nicht einmal dies, daß es gedacht werden könne, gesondert ist, um in einem eigentlichen Urtheile davon prädicirt werden zu können. Das absolute Subject kann so wenig wie die absolute Einheit als Begriff bezeichnet werden, und die absolute Einheit kann so wenig als das absolute Subject Bestandtheil eines Urtheils sein. Auch die Betrachtung des Wissens in der Duplicität der Begriffsform und der Urtheilsform hat uns also auf ein einheitliches Princip zurückgeleitet, auf welches sich der Unterschied von Begriff und Urtheil so wenig anwenden läßt wie der von Denken und Sein, auf welches wir jedoch so lange nicht verzichten dürfen, als wir Wissen unter der Form des Begriffes und des Urtheils, als wir Wissen überhaupt für etwas Mögliches und Thatsächliches ansehen. —

III.

Combination des unter I und II Gegebenen, und was daraus zu folgern ist für die Idee des Wissens.

Vorbemerkung. Versuchen wir es zunächst übersichtlich den Gang vorzuzeichnen, den unsre Untersuchung von hier aus zu nehmen hat. Unter I war nachgewiesen worden, daß Denken Wissen sein kann, sofern im Denken zwei Factoren thätig sind, der intellectuelle und der organische, unter II folgte die Darlegung, daß Denken Wissen sein kann, sofern

es in einer der zwei Formen, Begriff oder Urtheil, stattfindet. Doch war darauf noch nicht genügende Rücksicht genommen, daß I und II sich nicht etwa auf verschiedene Denkgebiete beziehen, sondern in jedem wirklichen Denken beide Factoren und je eine der Formen nachweisbar sind, daß die Formen und Factoren mit einander correspondiren. Es bleibt uns also noch übrig, dieses zu erwägen, und zu sehen, was sich daraus für die Idee des Wissens ergiebt. Wir betrachten zu diesem Zwecke zuerst das Denken in der Form des Begriffs. Inwiefern ist begriffliches Denken ein Wissen? Sofern auch im begrifflichen Denken beide Factoren vertreten sind, läßt sich erweisen, daß es identische Begriffsbildung giebt (1. Wissensmerkmal). Sofern begriffliches Denken von anderem Denken sich unterscheidet durch den stets darin vorkommenden Gegensatz des Höheren und Niederen, läßt sich erweisen, daß begriffliches Denken dem Sein entsprechend ist (2. Wissenmerkmal). Wenn aber begriffliches Denken beide Wissensmerkmale an sich trägt, so giebt es Wissen unter der Form des Begriffes. Von denselben Gesichtspunkten aus ist sodann das Denken unter der Form des Urtheils zu betrachten. Sofern dasselbe beide Factoren alles Denkens enthält, kann es zu einer identischen Urtheilsbildung kommen (1. Wissensmerkmal); sofern es von anderem Denken sich unterscheidet durch den stets darin vorkommenden Gegensatz des Subjectes und Prädicates, läßt sich erweisen, daß auch Denken in Form des Urtheils einem Sein entspricht (2. Wissensmerkmal). Also auch beim Denken in Form des Urtheils sind beide Wissensmerkmale nachweisbar, auch dieses Denken kann wissendes Denken sein. Da aber nicht jedes Denken in Form des Begriffs oder des Urtheils wissendes Denken ist, bieten sich uns hier zugleich die Kriterien, mit deren Hülfe

wir entscheiden können, welches begriffliche und welches urtheilende Denken als wissendes zu gelten habe, und endlich findet auch hier erst die Frage ihre völlige Erledigung, wie sich das Transcendente zu diesem ganzen Gebiete verhalte. Diese Punkte sind es, die wir in der angedeuteten Folge nun weiter auszuführen haben.

1) Begriffliches Denken als Wissen.

Die identische Begriffsproduction ist nicht gegründet in der organischen Function sondern in der Allen identischen Vernunft [1]). — Da Wissen in der Form des Begriffes Denken ist, hat es allerdings in der vereinten Thätigkeit beider Functionen, der intellectuellen und der organischen, sein Wesen. Doch, da wir es hier nicht mit dem begrifflichen Denken im Allgemeinen, sondern mit dem Wissen in Form des Begriffes zu thun haben, ist erst noch zu untersuchen, ob begriffliches Wissen wirklich auch in gleicher Weise auf beiden Denkfunctionen beruht. Unleugbar giebt es unter allen Menschen eine Identität der organischen Function, deshalb kann bei allem wissenden Denken die organische Function des Einen der des Andern substituirt werden [2]), aber solche Substitution ist doch wieder nur unter Voraussetzung identischer Begriffe möglich, z. B. wenn mir Jemand eine naturwissenschaftliche Wahrnehmung mittheilt, so geschieht diese Mittheilung in Form von Urtheilen. Diese aber bestehen aus Subjects- und Prädicatsbegriffen, und nur, wenn ich diese Begriffe schon habe, nur wenn sie einem von mir anerkannten Schematismus entstammen, vermag ich mir die von einem

1) §. 175 ff.
2) §. 120.

Andern gemachte Erfahrung anzueignen. Also auch bei diesem Falle beruht in letzter Beziehung das Wissen nicht auf Identität der organischen, sondern der intellectuellen Function. Führt doch dieselbe organische Affection zu verschiedenen Zeiten auf ganz verschiedene Begriffe. Die Wahrnehmung eines Smaragdes giebt mir einmal den Begriff eines bestimmten Grün, dann den einer bestimmten Krystallform, endlich den eines bestimmten Gesteines. Es ist also ersichtlich, daß aus der Identität der organischen Affection für sich noch keine identische Begriffsproduction resultirt. Wohl aber begründet die intellectuelle Function, sofern sie in Allen identisch ist, eine identische Begriffsproduction, ein begriffliches Wissen. Identität der intellectuellen Function bedeutet jedoch nichts anderes, als, daß das System aller das Wissen constituirenden Begriffe in der Allen einwohnenden Vernunft auf eine zeitlose Weise gegeben sei, wie etwa, um ein anderes Gebiet zu vergleichen, im Saamen die Pflanze auf unräumliche Weise gegeben ist. So wenig Sonnenschein und Regen die Pflanze produciren, so wenig sind Begriffe Producte der organischen Affection. Insofern ist die Lehre von den angeborenen Begriffen in ihrem Rechte. Andrerseits ist dieser Ausdruck jedoch mangelhaft, sofern er den Schein erzeugt, als ob die Begriffe selbst als solche vor aller organischen Affection in der Vernunft gesetzt seien. Dies findet ebensowenig statt, als in dem Saamen die Pflanze als solche mit Blättern, Blüthen und Früchten gesetzt ist. Wie die Alten sagten, die Gottheit sei der Ort aller lebendigen Kräfte, so sagen wir: die Vernunft ist der Ort aller wahren Begriffe, die Productionsweise jedes Begriffes ist an einem besondern Punkte in der Vernunft als eine lebendige Kraft gesetzt. So knüpfen wir die gleichmäßige Begriffsproduction an die Gleichheit des Selbstbewußtseins in Allen und sofern

in diesem, den äußern Anstoß mittelst der organischen Affection vorausgesetzt, das ganze System der Begriffe sich entwickeln kann und muß, spricht man mit Recht auch von einem Mikrokosmus. Wenn nun aber die das Wissen constituirenden Begriffe ein Ganzes bilden, so ist doch nicht zu meinen, daß auch die andern Begriffe ein Ganzes bildeten außer diesem, sondern sie hangen demselben nur an als Uebergangspunkte. Nämlich, wenn ich versuche, auch solche Zweige des Begriffssystemes zu gestalten, zu denen noch keine organische Affection gegeben ist, oder solche organische Resultate aufzufassen, für die der richtige Subsumtionsweg noch nicht gefunden ist, oder das fehlende äußere Sein zu ergänzen, so bin ich im freien Denken begriffen, die entstehenden Begriffe sind noch willkürliche, es ist noch von keinem begrifflichen Wissen die Rede. Aber solch' freies Denken gehört doch nur einem Uebergangsstadium an; wenn das Wissen nach allen Seiten hin vollendet wäre, wenn das ganze System der in der Vernunft zeitlos gesetzten Begriffe sich entwickelt hätte, so würde das freie Denken aufhören. —

Die dem Sein entsprechende Begriffsproduction hat darin ihren Grund, daß wie im Begriff der Gegensatz des Höheren und Niederen so im Sein der Gegensatz von Kraft und Erscheinung sich findet [1]). — Das Denken des Seins in der Form des Begriffes kann nur dann wissendes Denken sein, wenn der Begriffsform etwas im Sein entspricht, oder, da für die Begriffsform der Gegensatz des Höheren und Niederen, des Allgemeinen und Besonderen charakteristisch ist, wenn dieser Gegensatz sich auch im Sein findet [2]). Hiermit kommen wir auf die Lehre von den Ideen oder von dem Realismus der

1) §. 180 ff.
2) §. 94 ff. §. 146 ff.

Begriffe[1]. Im Begriffe an sich liegt noch die Möglichkeit des Falschen, da verschiedene Wahrnehmungen unrichtig zusammengefaßt sein können. Diese Möglichkeit ist ausgeschlossen bei dem Begriffe als Wissen, bei der Idee, denn unter einer solchen verstehen wir die Vorstellung eines im Sein gesetzten Allgemeinen. Wie der niedere Begriff im höheren gründet und jenen zur Anschauung bringt, der höhere aber eine productive Zusammenfassung einer Mehrheit niederer Begriffe ist, so ist auch das niedere Dasein ein das höhere zur Anschauung bringendes und seiner Möglichkeit nach in demselben gegründetes, das höhere aber ist der productive Grund oder die Kraft zu einer Mehrheit von Erscheinungen. Wie den Gattungsbegriffen im Sein die lebendigen Kräfte so entsprechen den Einzelvorstellungen die auf jenen Kräften beruhenden Erscheinungen. Wie jeder Begriff zugleich ein niederer und ein höherer ist, so kann auch jede Kraft als Erscheinung (einer höheren Kraft) und jede Erscheinung als Kraft (sofern sie wieder Erscheinungen aus sich entwickelt) betrachtet werden. Wie das ganze Begriffsgebiet mit jenem Gegensatz von Höherem und Niederen behaftet war, so ist es auch auf dem Gebiete des substantiellen Seins mit dem Gegensatz von Kraft und Erscheinung. Ins Bewußtsein kommt ferner die Kraft nie anders als durch ihre Erscheinungen, selbst das Einzelding kommt nur durch seine Zustände und Actionen in's Bewußtsein. Was also durch die Erscheinungen dem Geiste zugänglich wird, das sind wesentlich nicht sie selbst, sondern die ihnen zu Grunde liegenden Kräfte. In verschiedenen einzelnen Actionen erscheint der Einzelmensch als jenen Actionen zu Grunde liegende Einheit von Kräften, in verschiedenen Einzelmenschen erscheint die Volksthümlichkeit als hervorbringende

1) S. 320.

Kraft, in verschiedenen Volksthümlichkeiten die Race und so von Stufe zu Stufe höher.

Wie dem ganzen Begriffsgebiete ein Transcendentes zu Grunde lag, das selbst zwar nicht mehr begrifflich aufgefaßt werden konnte aber die Voraussetzung alles begrifflichen Denkens bildete, so postuliren wir auch auf Seite des Seins ein Transcendentes, welches nicht innerhalb des Gebietes von Kraft und Erscheinung liegen darf, aber als Urgrund dieses ganzen Seinsgebietes anzusehen ist [1]).

Versuchen wir zunächst auf dem Gebiete des Gegensatzes so weit als möglich hinanzusteigen, so kommen wir vom unbestimmten Einzelnen zum begriffsmäßig bestimmten Einzelnen, dann weiter zur Gattung, zum animalischen, zum vegetativen Leben und endlich zum Leben der Erde als Einheit. Wären wir mit unserer Wahrnehmung ausschließlich an diese Erde gebunden, so müßten wir jene Einheit für die höchste Kraft halten, welche selbst nicht wieder als Erscheinung aufgefaßt werden könnte, und sofern alles uns bekannte wirkliche Denken ebenfalls in dem Organismus des der Erde angehörigen Menschengeschlechtes enthalten ist, gäbe es außer dieser Einheit kein Denken, für welches dieselbe Gegenstand werden könnte, es läge dieselbe sowohl oberhalb des Gegensatzes von Kraft und Erscheinung als auch oberhalb des Gegensatzes von Denken und Gedachtem als transcendente Voraussetzung für Beide. Indeß ist offenbar das Leben der Erde nicht eine solche höchste Einheit. Wir kommen weiter auf eine Einheit verschiedener Weltkörper, verschiedener Sternsysteme und zuletzt, wenn wir all' diese Einheiten wieder als Erscheinungen setzen, auf die Einheit einer weltbildenden

1) § 183 ff. S. 415 ff.

Kraft, die selbst nicht wieder Erscheinung einer höheren Kraft ist. Diese höchste Kraft ist die natura naturans, zu welcher alles Andre als Erscheinung, als natura naturata sich verhält. Die spinoza'sche Gottheit ist nichts als jene höchste Kraft[1]). Indeß, was wir eigentlich suchen als das der transcendenten Voraussetzung für das Begriffsgebiet im Sein Entsprechende, ist absolut unbedingtes Sein, und zu solchem gelangen wir selbst durch die höchste Steigerung des Kraftbegriffes niemals. Die Kraft ist nämlich nicht anders als in der Totalität ihrer Erscheinungen und also in einem gewissen Sinne ebenso durch diese bedingt als für sie bedingend, weswegen wir in der natura naturans den gesuchten Urgrund nicht zu finden vermögen. — Wie von spinozistischer Seite die natura naturans so hat man von einem andren Standpunkte aus Gott und die Materie zusammengenommen für das transcendente Allem zu Grunde liegende Sein ausgegeben. Oberhalb des Begriffsgebietes stand das Sein, in welchem aller Gegensatz, auch der von Denken und Gedachtem, aufgehoben war, auf welchem jedoch alle Entgegensetzung beberuhte. Diesem entspräche im Sein die Vorstellung eines höchsten Wesens, in welchem aller Gegensatz aufgehoben wäre, von dem jedoch alle Entgegensetzung ausginge. Gleichsam unterhalb des Begriffsgebietes lag das Sein, welches noch nicht begrifflich gestaltet, noch nicht durch trennende und scheidende Urtheile in Gegensatz gebracht worden war. Nur als möglich war eine Mannigfaltigkeit von Urtheilen hier gedacht. Dem entspräche in der Objectivität das Sein, in welchem noch keine Entgegensetzung stattgefunden hat, die unbestimmte Mannigfaltigkeit des Seins, die chaotische Materie. Aber

---

1) A, zu §. 186.

auch diese Beiden, Gott und Materie, zusammengenommen für den transcendenten Grund alles Seins zu erklären, geht nicht an, weil der letzte Grund alles Seins unmöglich in einer Duplicität bestehen kann. Negirt man, um dies zu vermeiden, die Vorstellung der bloßen Materie und sagt, Gott habe die Welt aus Nichts gemacht[1]), so setzt man doch indirect, daß es noch eines andern Factors, wenn auch nur eines negativen[2]) bedürfe, um Gott als die Grundlage des wirklichen Seins zu denken, oder, wenn man dies nicht thut, wenn man wirklich kein Substrat außer Gott für die Möglichkeit eines mannigfaltigen Seins annimmt, so fällt man in die schon widerlegte spinozistische Vorstellung zurück, nach welcher die Welt die Totalerscheinung, die Offenbarung Gottes selbst ist. Ebenso wenig aber wie aus der bloßen Kraft läßt sich aus der bloßen Erscheinung die Identität von Kraft und Erscheinung (Welt) entwickeln[3]). Auch aus dem Chaos allein kann man die Welt sich nicht bilden lassen, denn es ist nicht ersichtlich, wie das Höhere aus dem Niedern hervorgehen, wie die unbestimmte Mannigfaltigkeit in bestimmte Gestaltung sich verwandeln, wie in der regellosen Materie das ganze System des Seins latent sein sollte. — Das Resultat dieser letzten Auseinandersetzung läßt sich nun wohl also ausdrücken: alle Ausdrücke für den letzten Grund, für das Unbedingte, für die Gottheit, die man vom Gebiete der Kraft und Erscheinung aus zu gewinnen vermag, sind ungenügend, und es giebt deshalb von Gott kein begriffliches Wissen. Die Materie liegt auch nicht innerhalb des Gebietes von Kraft und Erscheinung, auch von ihr giebt's deshalb kein begriffliches Wissen,

1) S. 417.
2) A. zu §. 186.
3) §. 187, 3. A. zu §. 186.

aber doch besteht zwischen der Vorstellung Gottes und der Vorstellung der Materie der wesentliche Unterschied, daß letztere in der Objectivität auch nicht vorausgesetzt werden kann, indem sie eine bloße Abstraction, eine Negation von Denken und Sein ist, daß die Gottheit dagegen immer vorausgesetzt werden muß als positiver Grund der Uebereinstimmung von Denken und Sein, als transscendente Basis alles im Gegensatz von Kraft und Erscheinung sich bewegenden Seins.

2) Das Urtheil als Wissen.

Die identische Urtheilsproduction ist gegründet in der Identität der Beziehung zwischen der organischen Function und dem außer uns gesetzten Sein [1]). — Auch hier beginnen wir mit dem Nachweis, wie im urtheilenden Denken das erste Wissensmerkmal sich realisiren kann. Die gemeinschaftliche Urtheilsproduction kann nicht gegründet sein in der Identität der intellectuellen Function, denn von dieser geht die Urtheilsbildung überhaupt nicht aus, sie beginnt vielmehr mit der Wahrnehmung und Auffassung des Einzelnen. Auch begründet die Identität der organischen Function für sich noch keine gemeinsame Urtheilsproduction, denn dieselben Affectionen können uns unter verschiedenen Umständen zu ganz verschiedenen Urtheilen veranlassen (je nach unserm vorhergegangenen Zustande, je nach dem Denkproceß, in dem wir eben begriffen sind). Doch unterscheiden wir an der organischen Function zwei Seiten, eine nach innen gewandte, die Empfindung, und eine nach außen gewandte, die Wahrnehmung. Da die Erstere Grund und Sitz der Eigenthümlichkeit ist, so sind gleiche Urtheile nur möglich auf dem Gebiete der überwiegenden Wahrnehmung. Wenn ein gleicher Zustand des äußeren Seins

1) §. 189 ff.

gleich afficirt und die gleich Afficirten ihre Affection auf denselben Zustand als Grund zurückführen, kommt es zu identischen Urtheilen, dieselben beruhen also auf der Einerleiheit der Beziehung zwischen der organischen Function und dem äußerlichen Sein. In dieser Beziehung halten auch wir fest an der Lehre von einer Allen identisch gegebenen Außenwelt. Zwar werden Mehrere, wennschon sie gleich afficirt sind, doch verschieden urtheilen, falls sie nicht in derselben Gedankenreihe begriffen sind. Aber, sobald dies der Fall ist, werden sie bei gleicher Affection nothwendig dasselbe Urtheil zu Stande bringen. Der Anspruch auf gleiche Urtheilsbildung bei allen Menschen beruht auch nicht nur auf der Voraussetzung einer Allen identisch gegebenen Außenwelt sondern ebenso auf der Voraussetzung von einem gleichen äußeren Bewußtsein in Allen, d. h. auf dem Allen identischen Systeme der Sinne. Die Allen identisch gegebene Außenwelt veranlaßt gleiche Urtheilsbildung nur bei denen, die mit dem gleichen Systeme der Sinne ausgestattet sind.

Die dem Sein entsprechende Urtheilsproduction beruht auf dem Systeme der gegenseitigen Einwirkung der Dinge[1]. — Um nachzuweisen, daß urtheilendes Denken Wissen sein könne, genügt es nicht, wie wir im Vorangehenden gethan haben, das Vorhandensein des ersten Wissensmerkmales im urtheilenden Denken aufzuzeigen, wir müssen dieselbe Betrachtung auch mit Rücksicht auf das zweite Wissensmerkmal anstellen, und nur, wenn etwas im Sein der eigenthümlichen Form des Urtheils entspricht, ist der Beweis für die Möglichkeit des Wissens in Form des Urtheils wirklich gebracht. Die dem Urtheil eigenthümliche Form war

1) §. 193 ff.

aber die Duplicität von Subject und Prädicat, von welchen das Letztere wenigstens beim eigentlichen Urtheile nur das aussagte, was im Subject als möglich enthalten war. Das der Urtheilsform im Sein Entsprechende ist das Zusammensein der Dinge. Von einem solchen Zusammensein ist nicht zu reden, sofern das ganze Sein unter den Gegensatz von Kraft und Erscheinung gestellt ist —, denn hieraus folgt ein gänzliches Gegründetsein des Einen in dem Andren, des Niederen in dem Höheren —, vielmehr findet es insofern statt, als das ganze Sein gestellt ist unter den Gegensatz von Ursache und Wirkung und eine Gegenseitigkeit dieser Beiden anzuerkennen ist. Kein Ding nämlich ist Ursache, d. h. kein Ding bewirkt einen bestimmten Erfolg allein durch sein Sein, sondern stets zugleich durch sein irgendwie Bestimmtsein, welches nicht in ihm selbst gründet sondern in einem Anderen; mit andern Worten: jedes Ding ist nur Ursache, sofern es auch Wirkung ist. Ebenso wird jedes Thätige, sofern eine Wirkung durch dasselbe erfolgt, zugleich durch ein Anderes bestimmt und zwar durch dasjenige, auf das es wirkt, z. B. die Hitze verwandelt etwas in Dampf oder in Flüssigkeit. Sowohl das Verdampfen als das Schmelzen ist durch die Hitze verursacht. Aber, daß die Hitze das eine Mal Etwas in Dampf verwandelt, das andere Mal einen Gegenstand zum Schmelzen bringt, ist zum Wenigsten mit begründet in der Beschaffenheit der der Hitze ausgesetzten Materie. Dasjenige, worauf die Wirksamkeit sich richtet, wird also ebensowohl Ursache der Wirksamkeit, als das, von dem dieselbe ausgeht. Am unmittelbarsten nun drücken die Einzeldinge in sich dieses Zusammensein, diese Coordination aus und eignen sich deshalb am Ersten für das urtheilende Denken. Sie sind gleich der Totalität ihrer Zustände und Actionen, und mit-

telst dieser immer wechselnden Zustände und Actionen, in denen sie auf Andres und Andres auf sie einwirkt, ist ihr Dasein ein immer wechselnder Ausdruck des Zusammenseins mit allem Anderen. Das übrige Sein, z. B. die Arten, die Gattungen u. s. w. enthält nicht unmittelbar eine Totalität von Zuständen und Actionen, von Wirkungen und Ursachen, aber, sofern die allgemeinen Dinge aufgehen in der Production des Einzelnen und, was in diesem gesetzt ist, seiner Wirksamkeit nach nicht in dem Allgemeinen allein gegründet ist, drücken die allgemeinen Dinge ebenfalls ein Zusammensein aus und haben hierdurch Antheil an der Form des Urtheils, z. B. das Sein der Art: Palme gründet nicht allein in der Gattung Baum, sondern ist an ein gewisses Klima gebunden und drückt also aus das Zusammensein der lebendigen Kraft der Gattung mit der klimatischen und andren Naturbedingungen. —

Es ist dasselbe Sein, welches der Form des Urtheils und der des Begriffes entspricht, das Wissen unter beiden Formen geht also auf denselben Gegenstand [1]). — Nachdem wir früher erkannt haben, daß begriffliches Denken und urtheilendes Denken beide einander voraussetzen und fordern, können wir jetzt unmöglich annehmen, daß begriffliches Wissen und urtheilendes Wissen indifferent neben einander stehen. Das würde aber so sein, wenn das der Begriffsform entsprechende und in sie eingehende Sein ein anderes wäre, als das der Urtheilsform entsprechende. Indeß folgt die Unmöglichkeit dieser Annahme schon daraus, daß, wie wir sahen, die Totalität des weltlichen Seins sowohl unter dem Gegensatze von Kraft und Erscheinung als unter dem von Ursache und Wirkung stand, mithin sowohl

---

1) §. 195 ff.

der Form des Begriffes als der des Urtheils entsprach, nur beiden nach verschiedenen Seiten. Das Sein als dem Begriffssystem entsprechendes erscheint in festen Formen[1]). Was uns bei Verschiedenheit des Stoffes, das heißt der Raum- und Zeiterfüllung, als dasselbe gegeben ist, das ist das dem Begriff entsprechende Sein. Das Einzelne ist ein solches nur, sofern es als in der Wiederholbarkeit dasselbe bleibend gedacht wird. Der Gesammtheit der Urtheile dagegen entspricht im Sein die Gesammtheit der Thatsachen[2]). Thatsache aber ist der Wechsel des in seiner Einheit gleichen Seins als Moment der Thätigkeit und Leidentlichkeit, die Gesammtheit der Thatsachen enthält das System sämmtlicher Ursachen und Wirkungen. Wie im Wesen des Urtheils der Wechsel entgegengesetzter Prädicate liegt, so auch im Wesen des Causalitätssystems der Wechsel entgegengesetzter Einwirkungen und Zustände, und das Sein als dem Urtheil entsprechendes ist in beständigem Flusse. Da wir aber das ganze Sein wissen können sowohl in Form eines Systems von Begriffen als in Form einer unendlichen Menge von Urtheilen, so entscheidet sich die alte Frage nach dem Stehen oder Fließen des Seins so, daß das ganze Sein sowohl als stehend wie auch als fließend zu betrachten ist. Als dem Begriff entsprechendes System von festen Formen ist es stehend, es bleiben immer und unveränderlich dieselben Arten, Gattungen und Classen. Aber zugleich ist doch auch alles Sein als Gesammtheit von Thatsachen, als beständiger Wechsel von Ursache und Wirkung im Flusse begriffen, und weit entfernt, einander zu widersprechen, bedingen diese beiden Eigenschaften sich gegenseitig. Wie Begriffe nicht möglich sind ohne Urtheile und Urtheile nicht ohne Begriffe, so sind auch

1) S. 509 ff.
2) S. 512.

das System der festen Formen und das System der Thatsachen gegenseitig von einander abhängig. Denn wie sollte es zu einem Systeme von Ursachen und Wirkungen kommen, wenn nicht feste Punkte im Sein einander gegenüber ständen, um auf einander einwirken zu können, und wie sollte es zu einem Systeme von festen, substantiellen Formen kommen, wenn nicht jedes in seiner Production von dem außer ihm Gesetzten abhängig wäre, z. B. die lebendige Kraft einer Gattung käme nicht dazu, verschiedene Arten als Erscheinungen ihrer selbst zu produciren, wenn nicht jene lebendige Kraft noch mit Anderem, z. B. klimatischen Beziehungen, wie wir früher schon erwähnten, in Wechselbeziehung stände. Es giebt also — dies ist das Ergebniß aus dem Vorangehenden — von demselben Sein sowohl ein Wissen mit dominirender Begriffsform, als auch ein solches mit dominirender Urtheilsform, neben dem speculativen steht mit ihm gleichberechtigt das empirische oder historische Wissen. Da wir nun schon früher uns veranlaßt gesehen hatten, alles Sein unter die zwei Gesichtspunkte des Idealen und des Realen zu stellen, das Gebiet aber, auf dem der Geist überwiegt, das Ethische, dasjenige, auf dem die Natur überwiegt, das Physische zu benennen ist, so gelangen wir hier zu einer Viertheilung sämmtlicher Wissenschaften [1]). Auf dem Gebiete des ethischen Seins giebt es eine Wissenschaft, die es mit den feststehenden Formen dieses Seins zu thun hat, wir nennen sie die eigentliche Ethik, und eine Wissenschaft, die es mit den Actionen in diesem Gebiete zu thun hat, die Geschichte. Ebenso läßt sich das Wissen um das physische Sein unter zweierlei Formen denken, unter der speculativen, wenn die niederen Gattungen als Productionen

1) §. 197.

der höheren erscheinen, unter der empirischen, wenn als Erkenntnißobject betrachtet wird die Gesammtheit der Actionen des physischen Seins. Unter der ersteren Form hätte eigentlich aufzutreten die Naturbeschreibung, die nicht nur die Arten und Gattungen aufzählen, sondern das Niedere als Production des Höheren aufzufassen und darzustellen hätte, während die letztere Form für die Physik im engeren Sinne die passendere wäre, sofern diese es mit den Actionen zu thun hat. — Aber nicht blos über die Frage nach dem Feststehen oder dem Fließen der Dinge vermögen wir auf dem nun gewonnenen Standpunkte Auskunft zu erhalten, sondern auch über die Frage nach der Nothwendigkeit oder Freiheit alles Seins[1]). Auch hier aber befindet sich unsre Antwort mit den gewöhnlichen Auffassungen in Widerspruch, indem wir Beides zugleich von dem Sein aussagen. Alles Sein, sofern es im Wissen den Urtheilen zu Grunde liegt, ist nothwendig, das heißt, durch außer ihm Seiendes bestimmt, da es dem Causalitätsgebiet angehört. Dagegen ist alles Sein, sofern es den Begriffen entspricht, frei, denn Freiheit ist Aussichselbstentwickelung, auf dem Gebiete der Kraft und Erscheinung aber ist das Höhere zu betrachten als das Niedere rein aus sich selbst entwickelnd. So wenig wie Begriff und Urtheil sind Freiheit und Nothwendigkeit einander contradictorisch entgegengesetzt, ja man kann selbst behaupten, daß Freiheit und Nothwendigkeit jede das Maß der andren sei, denn je fester etwas als Einheit, als dem Begriff entsprechendes Sein, in sich selbst gegründet ist, um so mehr bietet es den äußeren Kräften etwas als Einwirkungsobject dar. Und wie die Gesammtheit des Seins so müssen wir natürlich auch jedes einzelne Seinsgebiet zuglei[ch] für frei und für nothwendig er-

1) §. 420.

klären. Jedes Gebiet eines Zusammenseins muß auch ein für sich Gesetztes sein oder ein organisches Bestandtheil des Systems der Kräfte. Das läßt sich an den verschiedensten Arten der Urtheile nachweisen, z. B. a lehrt b, da ist ein Gemeinsames in Beiden auf verschiedene Weise, als Receptivität und als Spontaneität, gesetzt. Deshalb können wir, was wir früher vom Sein im Allgemeinen gesagt haben, jetzt auch von jedem einzelnen Seinsgebiete behaupten: ein jedes einzelne Seinsgebiet kann sowohl unter der Form des Begriffes als unter der des Urtheils gewußt werden. —

Da das dem Urtheil entsprechende Sein dasselbe ist, wie das dem Begriff entsprechende Sein, so wird auch das dem Sein unter dem Gegensatze von Ursache und Wirkung zu Grunde liegende Transcendente dasselbe sein, wie das dem Sein unter dem Gegensatze von Kraft und Erscheinung zu Grunde liegende Transcendente, es wird aber von diesem Transcendenten ebensowenig ein Wissen unter der Urtheilsform geben, als es von demselben ein Wissen unter der Form des Begriffes gab [1]). —

Wenn wir früher bei Besprechung des Seins als dem begrifflichen Wissen zu Grunde liegenden zu oberst eine höchste Kraft aufdeckten, welche selbst nicht wieder als Erscheinung gelten durfte und deshalb in begrifflicher Form nicht mehr gewußt werden konnte, so fühlen wir uns jetzt zu einer ähnlichen Annahme auf dem Gebiete des Seins als dem urtheilsmäßigen Wissen zu Grunde liegenden veranlaßt und sagen: allem Zusammensein, dem ganzen Causalitätsgebiete liegt ein Höchstes zu Grunde, aus dem alle Gemeinschaftlichkeit des Seins, alle Wechselbeziehung zwischen Ursache und Wirkung

1) §. 200 ff.

herstammt, und sofern dieses alles Zusammenwirkende unter sich begreift, ist es kein andres, als jene höchste Kraft, auf der das mit dem Gegensatze von Kraft und Erscheinung behaftete Sein beruhte. Es entspräche demselben auf Seiten des Denkens das höchste Subject, welches alles irgendwie Prädicabele schon in sich enthält, von dem deshalb nichts mehr in einem eigentlichen Urtheile ausgesagt werden kann, und bei welchem die Urtheilsbildung zu Ende ist. So wenig auf die höchste Kraft die Begriffsform anwendbar war, so wenig vermag man dieses höchsten Principes in Form urtheilenden Wissens sich zu bemächtigen, und da Beide nur ein höchstes Sein bezeichnen, ist dieses Sein, das Princip alles weltlichen Seins überhaupt, nicht wißbar. — Aber, wie wir von der Sphäre der Urtheile aus einerseits emporsteigen zu einem Subjecte, von dem nichts mehr prädicirt werden kann, so können wir andrerseits herabsteigen zu einem Prädicate, bei dessen Setzung kein Subject für ein eigentliches Urtheil mehr übrig bleibt; und wie jenem höchsten Subjecte ein höchstes alles Zusammensein in sich befassendes Sein entsprach, so diesem das Urtheilen unmöglich machenden Prädicate die chaotische Materie. Auch bei ihr ist der Gegensatz von Ursache und Wirkung zu Ende, denn, sobald etwas als Ursache erscheint, oder als Wirkung, ist es nicht mehr chaotische sondern geformte Materie. Auch diese untere Grenze des weltlichen Seins kann nicht mehr gedacht und gewußt werden, da nur das absolute Prädicat auf Seite des Denkens ihr entspräche, mit diesem aber niemals ein Urtheil zu Stande kommt. Sie hat keine Gestaltung, sondern besteht nur in dem, was, wenn man von aller Gestaltung abstrahirt, übrig bleibt, das ist die Raum- und Zeiterfüllung. Weil nur in der Abstraction vorhanden, ist sie eine leere Vorstellung, aber doch ist auch sie

Bedingung für alles Einzelsein, da dieses ohne Raum= und Zeiterfüllung nicht denkbar ist, und steht insofern in Parallele mit dem früher besprochenen höchsten Principe. Nur ist der wesentliche Unterschied zwischen der höchsten Kraft und der chaotischen Materie, daß jene außerhalb des Denkbaren und Wißbaren liegt, weil sie qualitativ dasselbe überragt, weil sie nicht mehr zu dem mit dem Gegensatze behafteten Sein gehört, diese dagegen, weil sie qualitativ hinter demselben zurücksteht, weil sie noch nicht zur Sonderung, zur Entgegensetzung, zur Gestaltung vorgeschritten ist. —

Wie man in dem vom Begriffsgebiete aus sich ergebenden Transcendenten fälschlich unmittelbar das Absolute gefunden zu haben meinte, so beging man in Bezug auf das für das Causalitätsgebiet sich ergebende oberste Princip denselben Irrthum. Wenn man nämlich von der untern Urtheilsgrenze, dem absoluten Prädicate, ausgeht, in welchem keine Aussichselbstentwickelung mehr stattfindet sondern Alles als von Andrem gewirkt, als nothwendig erscheint, so gewinnt man als transcendente Basis für das dem Urtheil entsprechende Sein die gebärende Nothwendigkeit, das Schicksal, welches die Totalität aller Causalitätsverhältnisse unter sich begreift, aus dem die Freiheit nur als Schein hervorgeht, um immer wieder darin unterzugehen. Diese Vorstellung beruht ihrem Gehalte nach auf dem Nichtsein, auf der Materie, denn sie war es ja, die wir als das dem absoluten Prädicate außerhalb des Denkens Entsprechende hatten bezeichnen müssen. Gehen wir umgekehrt vom absoluten Subjecte aus, so sehen wir alle Causalität in dem mit der höchsten Kraft identischen höchsten Sein gründen. In diesem Sein aber ist absolute Aussichselbstentwickelung das Charakteristische. Auch dieses Sein faßte man für das Absolute unter dem Namen Vorsehung, mit dem

man bezeichnet die nur Nothwendigkeit gebärende Freiheit [1]). Aber weder der Name Schicksal noch der Name Vorsehung ist eine passende Bezeichnung des Absoluten, denn indem der Erstere die Totalität aller Causalitätsverhältnisse unter sich befaßt in der Form des Bewußtlosen, der Letztere unter der des Bewußten, tragen beide noch einen Gegensatz an sich, nämlich den von Gegenstand und Bewußtsein. Will man aber diesen relativen Gegensatz aufheben und Beides vereinen in einer Indifferenz von Bewußtsein und Bewußtlosigkeit, so läßt sich dabei nichts mehr denken, und doch handelt es sich darum, ob wir im Stande sind, eine bestimmte Vorstellung von dem Absoluten zu gewinnen. Auch abgesehen hiervon läßt sich mittelst dieser beiden Bezeichnungen ein Ausdruck für das Absolute nicht gewinnen darum, weil sie nur auf das Geschehen, auf das Gebiet von Ursache und Wirkung, sich beziehen und nur für dieses Geltung haben. Ebenso hatten wir früher vom Gebiete des dem Begriff entsprechenden Seins aus zwei Ausdrücke für das höchste Princip gefunden. Natur (natura naturans) und Gott (weltbildender, weltschaffender Gott). Aber auch sie erwiesen sich nicht nur einzeln als ungenügend, sondern reichen auch zusammengenommen nicht aus, da sie nur zu dem Gebiete von Kraft und Erscheinung Beziehung haben, nur für einen beschränkten Gesichtskreis von Werth sind. Allerdings ist der Ausdruck Vorsehung vorzüglicher als der andre Schicksal, weil letztrer sich nur auf die negative Seite stützt, auf die Materie, die wir als bloße Abstraction bezeichneten. Andrerseits ist der Ausdruck Gott vorzüglicher als der Ausdruck Natur, weil Natur nur ein Verhältniß darbietet, wie es auch im wirklichen Sein vorkommt, denn jede lebendige Kraft ist in

---

1) A. zu §. 202.

gewisser Beziehung natura naturans. Hieraus entsteht die Tendenz, die beiden vorzüglicheren Ausdrücke durch einander zu ergänzen, und, sofern der Ausdruck Gott zu dem Ausdrucke Vorsehung die Beziehung auf das stehende, auf das mit dem Begriffe correspondirende Sein bringt und umgekehrt, scheint die Einseitigkeit der verschiedenen Standpunkte wirklich aufgehoben werden zu können und die Ergänzung zu gelingen. Aber es scheint doch nur so, denn nach dem früher Erwähnten bringt der Ausdruck Gott zu dem andern hinzu auch das Moment des Bedingtseins durch die Materie, der Ausdruck Vorsehung aber das Moment des Gegensatzes von Sein und Bewußtsein. Also auch dieser Versuch, einen reinen Ausdruck für das höchste Princip zu finden, muß als gescheitert angesehen werden. Wir haben eine Quadruplicität (Natur, Gott, Vorsehung, Schicksal) gefunden, wo wir nur eine Einheit brauchen können. Wir müßten erst eine vollständige Durchdringung des begrifflichen und des urtheilsmäßigen, des speculativen und des empirischen Wissens haben, es müßte erst auf diese Weise das Relative und Mangelhafte jeder der beiden Betrachtungsweisen aufgehoben sein, wenn wir eine adäquate Bezeichnung für das Absolute, für das Transcendente finden wollten. Eine solche Identität des Speculativen und des Empirischen giebt es aber so lange nicht, als unser Wissen noch kein Wissen um die Totalität des Seins, also um die Totalität aller Causalitätsverhältnisse einerseits und um die Totalität des Kraft- und Erscheinungsgebietes andrerseits ist. Hätten wir diese Totalität des Seins und die vollständige Durchdringung des Speculativen und Empirischen, so hätten wir die wahre, reale Weltweisheit, den gesuchten Begriff von Philosophie. Denn in der Durchdringung aller Gegensätze auf dem Gebiete des Wissens, in der Durchdringung auch dieses Gegensatzes besteht

die eigentliche Philosophie. Da wir immer nur in einer der beiden Formen für sich wissen können, sind wir immer nur im Bilden der Philosophie begriffen, sind in unsren Denkoperationen desto philosophischer, je mehr wir fühlen, daß eine Form von der andren getrennt die Idee des Wissens nicht erreicht, weil in jeder als selbstständig gesetzt wird, was doch in Wahrheit durch die andre bedingt ist. Anstatt einer Durchdringung des Speculativen und Empirischen ist uns nur eine begleitende Beziehung des Einen auf das Andre möglich in Form der wissenschaftlichen Kritik, welche das Wissen, wie es ist, mit der höchsten Idee des Wissens vergleicht, und auf dem wissenschaftlichen Gebiete dieselbe Stelle einnimmt wie das Gewissen auf dem ethischen Gebiete. Was aber den letzten transcendenten Grund alles Idealen und alles Realen, alles Denkens und alles Seins betrifft, so sind wir jetzt in den Stand gesetzt, alle Vorstellungen, die als ihm entsprechend bezeichnet werden, in ihrer Unzulänglichkeit zu erkennen, und doch, wenngleich wir in keiner Form den Urgrund adäquat auszudrücken vermochten, haben wir auch auf diesem rein philosophischen Gebiete die Ueberzeugung gewonnen, daß es eines Gegensatzlosen zur Erklärung des Gegensätzlichen, eines Unbedingten zur Erklärung des Bedingten durchaus bedarf. Obwohl wir uns im Denken desselben nicht zu bemächtigen vermögen, bleibt dasselbe ein unabweisliches Postulat, dessen sich keiner entschlagen kann, der überhaupt noch an der Idee des Wissens festhält. Um jedoch vollständig dessen gewiß zu sein, daß wir jenes absoluten Principes im Denken nicht habhaft werden können, müssen wir erst noch zu der Betrachtung des eigentlichen, des abbildlichen Denkens diejenige des vorbildlichen Denkens, des Wollens, fügen und sehen, wie weit wir von diesem Gebiete aus an das Absolute heranzukommen vermögen.

der beiden Seinsreihen in den Vordergrund, wir haben ein Recht, beide Reihen als Besondres zu betrachten, und sind genöthigt, dem ethischen Bewußtsein, dem vorbildlichen Denken, dem Wollen eine eigene Untersuchung zu widmen. —

II. Von der Gewißheit im vorbildlichen Denken.[1])

Wie bei dem abbildlichen Denken eine Mehrheit von Denkenden sich fand, die entweder different oder identisch denken, wie dort das Denken entweder einem Sein entsprach oder nicht, und nach diesen beiden Normen das wissende Denken vom streitigen Denken sich schied, so ist es auch beim vorbildlichen Denken, beim Wollen. Es giebt einen Zustand streitigen Wollens und giebt eine Gewißheit im Wollen, letztere bei dem Sollen und Dürfen. Wie früher die Frage nach der Gewißheit im abbildlichen Denken so beschäftigt uns hier die nach der Gewißheit im Wollen, von der jedoch nur die Rede sein kann unter Voraussetzung eines Allen identischen Wollens und eines dem Wollen entsprechenden Seins.— Gäbe es keine Einstimmigkeit im Wollen, so würde überall das Resultat des Wollens gefährdet, das Wollen des Einen höbe das Resultat des Wollens des Anderen auf. Da nun aber in der Wirklichkeit eine Mehrheit von Wollenden gesetzt ist und der Eine Bestimmung des Seins will, wodurch die von dem Andren gewollte Bestimmung des Seins aufgehoben wird, erhebt sich die Frage, ob etwas gewollt werden soll oder nicht, ob etwas gewollt werden darf oder nicht. Beide Bezeichnungen erinnern daran, daß wir im Denken eines Zweckbegriffes nur zur Ruhe kom-

---

1) S. 426.

men unter Annahme der allgemeinen Zustimmung, nur mit dem Unterschiede, daß bei dem Letzteren, dem Dürfen, der Zweckbegriff erscheint als vom Einzelnen ausgegangen, und daß man hier annimmt, kein allgemeiner Wille stehe dem Sonderwillen entgegen; daß dagegen beim Ersteren, dem Sollen, der Impuls zur Willensaction nicht von uns als Einzelnen, sondern von dem uns einwohnenden Gesammtgattungsbewußtsein ausgehend gedacht wird. Dem Dürfen, welches nur als Erscheinung des Sollens zu betrachten ist, entspricht das Gewissen, dem Sollen das Gesetz. Sofern mein Wollen auf einem Gesetze beruht, richte ich auch an Andre mit Recht die Anforderung, mit mir identisch zu wollen. Gesetz ist also Grund eines Allen identischen Wollens. Sofern identisches Wollen sich aber in den Einzelwesen entwickelt, reden wir von Sitte und bezeichnen deshalb als den ersten Grund der Gewißheit im Wollen das S i t t e n g e s e t z. Wie wir früher erkannten, daß nirgends reines Wissen sich findet, weil in allem concreten Wissen auch die Subjectivität, die Eigenthümlichkeit des Wissenden sich spiegelt, so müssen wir jetzt sagen: auch alles Wollen ist nur relativ ein identisches, da an jedem einzelnen Wollen auch die Eigenthümlichkeit des wollenden Subjectes ihren Antheil hat. Das Sittengesetz kommt deshalb niemals im Einzelwollen zu einem adäquaten Ausdruck, es ist darin nur als Kraft, die sich in differenten Erscheinungen mehr oder weniger offenbart, es ist um so mehr darin, je mehr das Allen Identische über das Differente und Subjective die Oberhand gewinnt. — Aber nicht blos Identität sondern auch R e a l i t ä t des Wollens ist erforderlich, um eine Gewißheit im Wollen zu erzeugen. Es muß unser Wollen wirklich aus uns heraustreten können, das äußere Sein muß wirklich kraft unsrer Thätigkeit das ideale Ge-

ordnung die Identitäten aller von allen Punkten aus gefundenen Denk- und Seinsgrenzen zusammen. Aber dieser höchsten Einheit, dieses obersten Principes, welches wir von verschiedenen Punkten aus gleichmäßig postuliren mußten, uns wirklich geistig zu bemächtigen, vermögen wir auch jetzt nicht, weil wir bei allen bisher behandelten Denkactionen doch stets im Gegensatze uns bewegen, nämlich in dem des abbildlichen und vorbildlichen Denkens, des Wissens und Wollens, die trotz aller relativen Identität zwei gesonderte Reihen bilden. Das Absolute aber muß, um alle Gegensätze auf dasselbe zurückführen und aus demselben erklären zu können, selbst über alles Gegensätzliche erhaben sein. Die meisten Menschen bauen ihren Glauben an Gott einseitig auf die Gewißheit des Gewissens, vom vorbildlichen Denken aus kommen sie auf die Idee Gottes. Auch Kant gehört dieser Classe an. Eine andre Richtung, insbesondre die natürliche Theologie, gründet das Bewußtsein von Gott ausschließlich auf die Denkfunctionen, auf das abbildliche Denken. Nach unsrer Auffassung ist Beides zu vereinen, wir bedürfen des Absoluten als des einzigen, unentbehrlichen Grundes aller Gewißheit im Denken wie im Thun, aber haben zu gleicher Zeit von der Unzulänglichkeit aller einseitigen und getheilten Formeln für dasselbe (wie Weltordnung, Sittengesetz, Schicksal, Vorsehung 2c.) uns überzeugt, und müssen uns außer Stand erklären, den transcendenten Grund von den verschiedenen Seiten, insbesondere auch von dem abbildlichen und vorbildlichen Denken aus zugleich zu einer Einheit des wirklichen Bewußtseins zu bringen. —

Das unmittelbare Selbstbewußtsein.

Vorbemerkung. Ergiebt sich aus dem Vorhergehenden, daß sich der identische transcendente Grund alles Wissens und Wollens weder einseitig vom Wissen noch einseitig vom Wollen aus fassen läßt, so ist zu vermuthen, daß wir wirklich des Transcendenten uns werden bemächtigen können, wenn sich im Bereiche des Bewußtseins eine Indifferenz von Denken und Wollen ergeben sollte. Wir suchen deshalb für alles Bisherige jetzt endlich den Schlußstein zu gewinnen, indem wir 1) darthun, daß die verlangte Indifferenz von Wissen und Wollen im Gefühle gegeben ist, 2) uns darüber erklären, ob wir von dieser Seite dem transcendenten Grunde alles Wissens und Wollens, alles Denkens und Seins wirklich näher kommen, 3) aufachten, wie von hier aus das Verhältniß der Idee Gottes zur Idee der Welt sich gestaltet, und schließlich 4) sehen, welche Stellung demgemäß Philosophie und Religion zu einander einnehmen.

I. Das Gefühl.[1])

Betrachtet man das Leben als Reihe, so ist es ein Uebergehen aus überwiegend abbildlichem zu überwiegend vorbildlichen Denken und umgekehrt oder, indem wir das Erstere als Denken schlechthin bezeichnen, vom Denken zum Wollen und umgekehrt. Der Uebergang selbst ist das aufhörende Denken und das anfangende Wollen und dies muß identisch sein. Im Denken ist das Sein der Dinge in uns gesetzt auf unsre Weise, im Wollen ist unser Sein in die Dinge versetzt auf unsre Weise, aber unser Sein ist beide Male das Setzende, und dieses bleibt im Nullpunkte übrig; anders ausgedrückt: im abbildlichen Denken ist Bewußt-

1) §. 215. S. 428. S. 523. vgl. Dogmatik §. 3.

sein und im vorbildlichen Denken ist Bewußtsein. Wo das Erstere aufhört und das Letztere anfängt, hört das Bewußtsein als gegenständliches auf, aber es bleibt doch Bewußtsein, oder genauer, sofern auf demselben die Identität des Subjectes im vorangehenden und im folgenden Acte beruht, Selbstbewußtsein. Wir unterscheiden dasselbe als unmittelbares Selbstbewußtsein oder Gefühl sowohl von dem reflectirten Selbstbewußtsein, welches stets ein vermitteltes ist und schon unter das gegenständliche Denken gerechnet werden muß, als auch von der Empfindung, welche etwas Subjectives, etwas Persönliches ist, indem sie einzig auf dem individuellen Typus der organischen Function beruht, und bei der das Bewußtsein überhaupt nicht ins Spiel kommt, da sie die Negation alles Denkens, sowohl des abbildlichen, als des vorbildlichen, ist. In diesem unmittelbaren Selbstbewußtsein sind wir uns die Einheit des denkend wollenden und wollend denkenden Seins irgendwie, aber gleichviel wie bestimmt. Dasselbe findet sich aber nicht nur im Uebergange, sondern, da Denken auch Wollen ist und umgekehrt, muß es in jedem Momente sein und uns jederzeit begleiten, mögen wir nun vorherrschend denken oder wollen. Es scheint zu verschwinden, wenn wir ganz in einer Anschauung oder in einer Handlung aufgehen, aber es scheint nur so. Es scheint bisweilen allein hervorzutreten, ohne mit einem Gedanken oder einer That in Verbindung zu stehen, aber auch dies ist bloßer Schein, denn immer sind Spuren eines (vorangehenden) Wollens und Keime eines (folgenden) Denkens oder umgekehrt Keime eines (folgenden) Wollens und Spuren eines (vorangehenden) Denkens darin mitgesetzt. Es steht aber dies unmittelbare Selbstbewußtsein in Analogie mit dem transcendenten Grunde, der ja auch auf Denken und Wollen zugleich geht, wir haben auch

in dem Gefühl eine aufhebende Verknüpfung der relativen Gegensätze, wie wir sie in dem transscendenten Grunde nothwendig voraussetzen mußten.

II. Inwiefern ist uns der transscendente Grund im Gefühle wirklich gegeben? [1])

Jenes unmittelbare Selbstbewußtsein, in dem die höchsten Gegensätze aufgehoben sind, könnte nicht unser Bewußtsein sein, wenn wir uns nicht selbst darin ein Bestimmtes und Bedingtes wären und würden, aber nicht bestimmt und bedingt durch ein selbst in einem Gegensatze Befindliches, — denn insofern wären dann auch im Selbstbewußtsein die Gegensätze nicht aufgehoben, — sondern bedingt und bestimmt durch den transscendenten Grund, durch die höchste, absolut gegensatzlose Einheit selbst. Wie wir früher durch Beobachtung der Duplicität von Denken und Gedachtem in unserm Bewußtsein zur Constatirung des mit dem Gegensatze von Idealem und Realem behafteten weltlichen Seins geführt worden waren, so erkennen wir jetzt mittelst der in unserm unmittelbaren Selbstbewußtsein gegebenen Einheit und Identität, daß nicht blos das gegensätzliche, sondern auch das gegensatzlose, absolute Sein etwas Reales und Wesenhaftes ist. Das religiöse Gefühl aber ist es, in dem der transscendente Grund oder das höchste Wesen selbst sich uns repräsentirt. Wir setzen in demselben wie uns selbst so auch das Sein der Dinge als stets nicht nur wirkendes, sondern auch leidendes, wir fühlen in demselben die Bedingtheit und Abhängigkeit alles in den Gegensatz von Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit verflochtenen Seins und können es deshalb auch als allgemeines Abhängigkeitsgefühl bezeichnen. Dasjenige aber, von dem

1) S. 430. vgl. Dogmatik §. 4 und 5.

wir uns abhängig fühlen, welches also in unserm Abhängigkeitsgefühle mitgesetzt ist, ist kein Andres, als jenes absolut Unbedingte, Alles Bedingende, welches weder einseitig denkend noch seiend, weder wissend noch wollend ist, wohl aber als der transcendente Grund für Alles zusammen sich darstellt.[1]) Und so ist in und mit unsrem Bewußtsein auch das Gottesbewußtsein gegeben als allen verschiedenen Momenten desselben inhärirend und zu Grunde liegend.[2]) Wenngleich nun im religiösen Gefühle der Urgrund ebenso in uns gesetzt ist wie in der Wahrnehmung die Dinge, so ist doch das religiöse Gefühl nie rein, der transcendente Grund ist darin nie an und für sich gesetzt, das Bewußtsein Gottes ist immer nur an einem Andren, denn nur am Einzelnen wird man sich der Totalität, nur am Gegensatze der Einheit bewußt. Wollen wir das Bewußtsein Gottes, welches im unmittelbaren Selbstbewußtsein enthalten ist, isoliren, so gerathen wir in ein bewußtloses Brüten. Aber das religiöse Interesse erfordert auch keine solche Isolirung, der religiöse Mensch hat kein Arg, das Bewußtsein Gottes nur zu besitzen in Verbindung mit dem frischen, lebendigen Bewußtsein eines Irdischen. Es ist uns kein Sein Gottes außer der Welt oder an sich gegeben, sondern nur ein Sein Gottes in uns und in den Dingen, in den Dingen, sofern in jedem vermöge seiner Uebereinstimmung mit dem Systeme der Begriffe die Identität des Idealen und Realen, also auch der transcendente Grund dieser Identität gesetzt ist; in uns, sofern die Ideen in ihrer Allgemeinheit und Gewißheit in uns die Identität des Idealen und Realen ausdrücken, und sofern dasselbe der Fall ist mit

1) §. 215, 1.

2) §. 215. 216. 217

dem Gewissen, der sittlichen Ueberzeugung, der Uebereinstimmung des Wollens mit den Gesetzen des äußern Seins. Die Ideen können nur Quelle der Wahrheit sein, sofern sie das Sein abbilden und das Gewissen kann nur Quelle des Rechts sein, sofern es das wirkliche Verhältniß des Menschen zur Welt abspiegelt. Beide umfassen das ganze Sein, die Identität Beider repräsentirt die höchste Lebenseinheit; nur geht bei dem Erstern die Anregung aus vom Denken, bei dem Letzteren vom Wollen. Aus der Reflexion über das im unmittelbaren Selbstbewußtsein enthaltene Bewußtsein Gottes sind die theologischen Begriffe hervorgegangen. Dieselben sind von speculativer Seite immer angegriffen worden und mit Recht, weil sie inadäquat sind, sofern darin der Versuch gemacht wird, das Bewußtsein Gottes zu isoliren. Sagt man aber, sie sollen nichts sein als Darstellungen der Art, wie das Bewußtsein Gottes in unserm Selbstbewußtsein ist, so kann man sie sich gefallen lassen, weil sie dann nicht unmittelbare Darstellungen sein wollen, sondern nur mittelbare, bei denen wir uns immer der Grenzen ihrer Geltung bewußt bleiben. — Innerhalb der zuletzt angegebenen Schranken[1]) kommt nun aber dem religiösen Gefühl eine hohe Bedeutung zu, es bildet dasselbe die Ergänzung zu dem, was wir in unserm frühern Verfahren, bei Betrachtung des vorbildlichen und abbildlichen Denkens, des gegenständlichen Bewußtseins noch vermißten. Mit keiner der dort gewonnenen Formeln kamen wir über das Gebiet des Gegensatzes hinaus, wir konnten eine jede als Ausdruck für den transcendenten Grund gelten lassen nur unter Voraussetzung ihrer Identität mit allen andern, ohne daß wir diese Identität wirklich inne zu

1) S. 430.

werden und anzuschauen vermochten. Jetzt können wir sagen: jede von unsren Formeln, sei es die des absoluten Subjectes oder der Urkraft oder des welterschaffenden Gottes oder selbst des Schicksals, wenn wir sie nur auf dieses Gefühl beziehen und im Bewußtsein mit demselben identificiren, wird durch diese Beziehung zu einer wirklichen Beschreibung des Urgrundes und gewährt uns Befriedigung. Umgekehrt entsprechen aber auch die jedesmal mit dem Gottesbewußtsein verknüpften anderweitigen Bewußtseinselemente je nach Umständen den verschiedenen Formeln für den transcendenten Grund. Sofern ich z. B. im begrifflichen Denken bin, habe ich zugleich den transcendenten Grund in mir, denn auch begriffliches Denken ist gewolltes Hervorbringen, es hat die Identität von Denken und Wollen zu seiner Voraussetzung und ruht auf dem Grunde des unmittelbaren Selbstbewußtseins; aber — und hierauf kommt es uns hier an — da auf dem transcendenten Grunde sich begriffliches Denken entwickelt, gewinnt derselbe hier die Form der absoluten Kraft, wobei wir uns nur noch daran erinnern, daß, da dies Denken zugleich gewolltes Hervorbringen ist, die absolute Kraft zugleich als höchster Gesetzgeber gelten muß, der transcendente Grund also auch hiernach nur in der Einheit der verschiedenen Formeln sein Wesen hat.[1]) — Dieses stets uns begleitende Gottesbewußtsein nun ist es, in welchem nicht nur die Identität des ethischen und physischen Seins sich uns verkörpert, sondern auf welchem auch die Einheit unsers Seins im Auseinandergehen der beiden Functionen, des vorbildlichen und des abbildlichen Denkens, im Uebergehen von dem Einen zu dem Andern beruht. Darum müssen von ihm auch als von dem obersten Principe

---

1) S. 525 A.

alle Untersuchungen über die Regeln des Denkens ausgehen; wie wir im transscendentalen Theile der Dialektik bei ihm als dem Ziele anlangen, so müßte es für den formalen Theil den Ausgangspunkt bilden.

III. Verhältniß von Gott und Welt.

Indem in unserm unmittelbaren Selbstbewußtsein das Gottesbewußtsein nie rein und isolirt vorkommt, sondern immer mit einem Andern verbunden, tragen wir in uns außer der Idee Gottes auch die Idee der Welt[1]), d. h. der Totalität des Seins als Vielheit gesetzt, und die verschiedenen obersten Formeln, zu denen wir von den einzelnen Denkfunctionen aus gelangten, während sie für das absolute Sein nur einen symbolischen Werth haben, dasselbe nur unvollkommen abbilden und nach dieser Seite einer ergänzenden Beziehung auf das unmittelbare Selbstbewußtsein bedürfen, — für die Idee der Welt sind sie von realer Bedeutung, sie drücken zusammengenommen die Totalität des Seins, d. h. die Welt, wirklich aus. Es gilt nun, das Verhältniß von Gott und Welt in's Auge zu fassen, dessen richtige Bestimmung für alle speculativen Fragen schließlich das Entscheidende ist. Wie verhalten sich also die Idee der Welt und die Idee Gottes zu einander?[2]) Identisch sind Beide nicht, denn die Gottheit setzen wir immer als Einheit ohne Vielheit, die Welt aber als Vielheit ohne Einheit, die Welt als raum- und zeiterfüllend, die Gottheit als raum- und zeitlos, die Welt als die Totalität aller Gegensätze, die Gottheit als

1) §. 218.

2) §. 219.

die reale Negation aller Gegensätze, als den Grund dessen, was zusammengefaßt die Idee der Welt ausmacht.[1]) Identificirt man Beide nach Art des Pantheismus, so kommt man auf die schon früher von uns abgewiesenen Formeln natura naturans und natura naturata, wobei dann das Transcendente nicht die ursprüngliche, sondern nur die aus dem Zusammenfassen der Gegensätze entstandene Einheit wäre. Aber ebenso wenig sind Gott und Welt zu trennen. Sie sind Correlata, Welt ist nicht ohne Gott, Gott ist nicht ohne Welt. Wir sind nicht befugt, ein andres Verhältniß zwischen Beiden zu setzen, als das des Zusammenseins, und die philosophische Kunst kann keine bildlichen Vorstellungen über das Verhältniß Beider anerkennen,[2]) mit welchen sich nicht ihr nothwendiges Zusammensein verträgt. Gott ist nicht ohne Welt, müssen wir sagen, weil wir nur von dem durch die Welt in uns Hervorgebrachten auf Gott kommen, weil wir nur in dem Bestreben, die Idee der Welt zu vollziehen, die Idee Gottes gewinnen,[3]) aber ebenso wenig ist die Welt ohne Gott, weil wir die Formel für sie nur finden als etwas Unzureichendes und unsrer Forderung nicht Entsprechendes, denn die Totalität, die Vielheit ohne Einheit reicht nicht aus als Erklärungsgrund für die in unserm Bewußtsein gegebene Einheit von Denken und Sein, von Wissen und Wollen. Weiter indeß als bis zu diesen allgemeinen Cautelen können wir nicht kommen, ein positiver Ausdruck des Verhältnisses ist für uns schon deshalb unmöglich, weil wir dazu mindestens den einen Werth vollständig haben müßten, aber die Welt

1) A. zu §. 225.

2) §. 219. 224. 225.

3) S. 329. 432. 526.

als Totalität alles Seins ist immer nur gedacht, sie liegt außerhalb unsers realen Wissens, bleibt stets ein unausgefüllter Gedanke, zu dem das organische Element nur in entfernter Analogie steht, und eine Seite der Denkfunctionen ohne die andere giebt unmöglich ein vollgültiges Denken auf dem Wege zum Wissen. Aber unser obiger Kanon ist doch festzuhalten. Die Welt ohne Gott ergäbe Schicksal und Materie als Grund des Seins, Gott ohne Welt machte die Welt zufällig. Sagt man mit der ältern rationalistischen Schule, die Welt beruhe auf einer freien Handlung Gottes, so trägt man in die Idee Gottes das Anthropoeidische ein, daß man ihn im Gegensatze des Freien und Nothwendigen denkt; sagt man mit älteren und neueren Systemen (Schelling), das endliche Sein, das Sein als wirkliches, sei ein Abfall vom Absoluten, so heißt das, Gott könne nicht gedacht werden ohne seinen Abfall, sei also bedingt durch sein Nichtsein. Will man die Trennung dadurch versinnlichen, daß man sagt, Gott sei außerhalb der Welt, so versetzt man ihn in den Gegensatz von Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit. Sagt man aber, er sei innerhalb der Welt, so macht man ihn zur natura naturans oder Weltordnung. Es ist also klar: weiter können wir von Seiten der Dialektik nicht gelangen, aber daran müssen wir festhalten: G o t t u n d W e l t s i n d w e d e r z u i d e n t i f i c i r e n n o c h z u t r e n n e n. Wenngleich diese unsre Formel keine nähere Bestimmung beider Ideen giebt, so dient sie uns doch als Correctiv, wir können nun behaupten, daß keine Formel des wissenwollenden Denkens genügt, die sich nicht mit dem Zusammensein beider Ideen verträgt. Damit ist dem d i a l e k t i s c h e n I n t e r e s s e vollkommen Genüge geschehen. Wären beide Ideen gänzlich getrennt, so wären die dialek-

tischen Operationen ohne allen Grund. Denn sobald man die Idee Gottes oder der Einheit mit Ausschluß alles Gegensatzes fallen ließe, so gäbe es keine Einheit von Denken und Sein, keinen Unterschied von Wahrheit und Irrthum, kein Denken in der Richtung auf das Wissen; verzichtete man dagegen auf die Idee der Welt oder der Totalität alles Seins als Vielheit, so hörte wieder der dialektische Proceß auf, es gäbe kein Wissen als fortschreitendes, es könnte nicht das eine Denken mehr von dem Sein enthalten und richtiger dasselbe abspiegeln als das andre. Auch das ethische Interesse findet in der von uns aufgestellten Formel seine Befriedigung, indem dasselbe nothwendig fordert, aber auch nur fordert, daß beide Ideen, Gott und Welt, auf einander bezogen werden. Das religiöse Interesse muß allerdings nähere Bestimmung des Verhältnisses beider Ideen suchen, und man muß es gewähren lassen, aber als Wissen können seine Productionen nicht eher gelten, als bis sie den Regeln gemäß, welche hier vom unmittelbaren Interesse des Denkens aus gefunden wurden, gestaltet sind. — Nachdem wir also die Idee Gottes und die Idee der Welt gleichzeitig in uns aufgefunden haben und nachgewiesen worden ist, daß dieselben sich weder vollständig decken, noch vollständig ausschließen, haben wir noch zu untersuchen, in welcher Beziehung die beiden Ideen zur Idee des Wissens stehen[1]). Gleich der Idee der Gottheit liegt auch die der Welt außerhalb unsres realen Wissens, doch ist die Letztere nicht in derselben Weise transcendent, als die Erstere. Denn da die Welt zu setzen ist als Totalität des Seins, und diese Totalität nicht nur die Erde, sondern auch die andern Weltkörper, die Sonnen- und

---

1) §. 220. 221.

Milchstraßensysteme umfaßt, unsre Organisation aber eine beschränkte, im Ganzen auf das Gebiet dieser Erde angewiesene ist, so wird diese Vielheit immer unser reales Wissen überragen, die Welt wird für unser Wissen immer in einer gewissen Transcendenz verbleiben. Aber, wenngleich der auf die Idee der Welt gerichtete Denkproceß ein unendlicher ist, so findet doch durch jeden extensiven und intensiven Fortschritt des Wissens eine Approximation an das letzte Ziel statt, und unter der Voraussetzung einer gesteigerten Organisation ist wenigstens die Möglichkeit denkbar, mit Hülfe eines unendlichen Processes zu einem Wissen nicht nur der Erde mit ihrem gesammten ethischen und physischen Sein, sondern ebenso auch der andern Weltkörper und Weltsysteme zu gelangen. Anders dagegen mit der Idee der Gottheit. Sie vermöchten wir auch durch einen unendlichen Proceß und bei einer unendlich gesteigerten Organisation nie im Denken zu erreichen, einfach deshalb, weil wir nie aus dem Gegensatze von Denken und Sein herauskommen, die Gottheit aber dem Gebiete des Gegensatzes fremd ist, weil bei allem Erkennen die organische Function mitwirkt, die Gottheit aber organisch nicht erfaßt werden kann, da sie uns nicht als Einzelnes gegenübersteht. Könnten wir die Idee der Gottheit im wissenden Denken umspannen, wir müßten sie uno actu haben, da es keine Vielheit in ihr giebt. Während also von der Idee der Welt gilt, daß die ganze Geschichte unsres Wissens eine stetige Annäherung an dieselbe sei, daß wir absichtlich im Denken fortschreiten, um sie zu Stande zu bringen, steht die Idee der Gottheit zum Fortschreiten unsrer Erkenntniß in gar keiner Beziehung, aber trotzdem verhält sie sich durchaus nicht etwa indifferent zu unsrem Wissen und Erkennen, nur daß sie in jedem Acte des Erkennens gleich sehr gegenwärtig ist,

daß jeder partielle Gedanke und jeder Gedankencomplex, sofern er Wissen ist, in demselben Verhältniß zu ihr steht. Obwohl aus andern Gründen, ist doch auch sie unentbehrlich; nur die transcendente Einheit von Denken und Sein ermöglicht jene Uebereinstimmung von Denken und Sein, wie sie beim Wissen unerläßlich ist, und darum giebt es Wissen nur unter Voraussetzung dieser Gottesidee. Kurz zusammengefaßt: die Idee der Gottheit ist der transcendente terminus a quo[1]), und das Princip der Möglichkeit des Wissens an sich, die Idee der Welt der transcendente terminus ad quem und das Princip der Wirklichkeit des Wissens in seinem Werden. Sofern in jedem Wissen eine Einheit enthalten ist (von Allgemeinem und Besonderen, von Idealem und Realen, von Ethischem und Physischen), diese Einheit aber nur zu denken ist auf Grund der absoluten Einheit, ist die Gottheit die Form jedes Wissens an und für sich, während die Idee der Welt die Verknüpfung des Wissens symbolisirt. Denn jedes Wissen fügt Gegenstand zu Gegenstand, Theil zu Theil, und das hieraus erwachsende Ganze erscheint immer wieder als Theil eines höheren Ganzen, so daß von jedem Wissen eine Vielheit unzertrennlich ist.

IV. Verhältniß von Religion und Weltweisheit von Theosophie und Philosophie[2]).

Dem Vorangehenden gemäß wird in unserm Erkennen eine beständige Beziehung auf beide Ideen stattfinden, eine Richtung auf die Idee der Welt und eine solche auf die Idee der Gottheit, die erstere die philosophische, die zweite die theosophische. Beide Richtungen hat Jeder in seinem eigenthümlichen Maße, in der Einheit des menschlichen Geschlechtes

1) §. 222. S. 434.
2) §. 227. S. 431. 476. 528.

sind sie wesentlich und ewig geeint. Wenn daher Philosophie und Religion mit einander streiten, so ist der Streit nichtig, gleichviel, ob er um die Anerkennung überhaupt oder um den Primat geführt wird, denn keine Seite kann die andere entbehren. Vorzüge und Unvollkommenheiten fehlen bei keiner derselben. Auf speculativem Wege wird die Anschauung Gottes nie wirklich vollzogen, sondern bleibt immer nur indirecter Schematismus. Wir konnten das Höchste in Gedanken nicht wirklich erfassen. Blieben wir beim Begriffe, so konnten wir nicht genug Besonderes abstreifen, beim Urtheile, so konnten wir nicht genug combiniren. Streiften wir genug ab, so kamen wir aus dem Begriffsgebiete heraus, combinirten wir genug, so wurde das Urtheil unmöglich. Weder mittelst des Begriffes noch mittelst des Urtheils, weder mittelst des abbildlichen noch mittelst des vorbildlichen Denkens konnten wir das Absolute erfassen, sondern mußten uns damit begnügen, es in negativer Form aufzustellen als das Gegensatzlose, als das Unbedingte. Dagegen war die Idee Gottes hier von allem Fremdartigen, von allem Anthropoeidischen frei. Das religiöse Gefühl ist zwar ein wirklich vollzogenes, wir haben hier das Absolute in unserm Bewußtsein, aber niemals rein, niemals an und für sich, sondern immer nur an dem Bewußtsein eines Andern, weshalb diese Richtung immer wieder der Correction durch die erstere bedarf. Der Inhalt der Glaubenslehre besteht in nichts Anderem als in Reflexionen über dies religiöse Gefühl und über den transcendenten Grund, sofern wir ihn im Gefühle haben. Wir können von philosophischer Seite uns mit allen Ausdrücken aus diesem Gebiete verständigen, denn sie lassen sich sämmtlich auf eine der von uns gewonnenen Formeln beziehen, die unvollkommneren ebenso gut wie die vollkomm-

neren. Aber nur unter der Voraussetzung können wir uns mit ihnen befreunden, daß ihre Aneignung keine für den Gebrauch der Philosophie selbst sei, und daß das nothwendige Zusammensein von Gott und Welt, zu dessen Behauptung wir uns getrieben sahen, nicht durch dieselben beeinträchtigt wird. Wir stellen uns also hiermit zwischen zwei entgegengesetzte Ansichten, nach deren einer der Gefühlszustand in einer der Speculation vorangehenden Entwicklungsperiode liegt, und die Religion eine niedrigere Stelle einnimmt als die Speculation, während die andre alle Versuche, Gott zu denken, aus dem Interesse des Gefühls ableitet und so die Speculation von der Religion abhängig macht. Beides erklären wir für unzutreffend. Denn die Einheit, welche durch das Gefühl hinzugebracht wird, ist durch das Denken nicht zu ersetzen. Aber auch die speculative Thätigkeit, welche sich auf den höchsten Grund richtet, kann nicht entbehrt werden. Denn die Reflexion, welche über das Gefühl angestellt wird von denen, die nicht im wissenschaftlichen Streben begriffen sind, bringt die Formeln für das Absolute nur in sehr unvollkommener Weise zu Stande. Jede der beiden Seiten hat ein Moment zur Ausgleichung. Damit aber dieselbe gelinge, muß die Einsicht Raum gewinnen, daß von den scheinbar streitenden Formeln jede an ihrem Platze ist. Im Interesse des frommen Selbstbewußtseins liegt es nicht, das Denken um seiner selbst und das um eines Andern willen zu unterscheiden, die speculative Function hat keine Veranlassung zur Darstellung des Transcendenten als eines freien Einzelwesens, sondern lediglich als außerhalb aller Gegensätze die Gegensätze Bedingenden. So hat denn die speculative Richtung die Gleichheit der beiden Seiten anzuerkennen, sie hat diese ihre

Anerkennung des religiösen Gebietes mittelst der Religionsphilosophie festzustellen, aber auch die dogmatische Reflexion in ihren Grenzen zu erhalten und über das Verfahren im dogmatischen Denken Aufsicht zu führen. Je mehr sie dieser Pflicht eingedenk ist, desto rascher werden die verwirrenden Pseudophilosopheme in Abnahme gerathen.

Berichtigungen.

S. 13 Z. 19 für „es" lies „er".
S. 41 Z. 23 für „an ers" lies „anders".

Inhalt:







